



Universidad Autónoma de Madrid
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Tesis doctoral

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA? FOUCAULT, PATOČKA Y LA NOCIÓN DE CUIDADO

Andrea Stella

Director de la tesis:
Prof. Dr. D. Gabriel Aranzueque Sahuquillo
2017

A mi padre Nando

*«Il mio complesso è una tragedia antica:
devo scrivere e vorrei ballare.»*

Massimo Ferretti, *In trattoria*, 1955

AGRADECIMIENTOS

Es difícil comprender profundamente la importancia de los agradecimientos de una tesis doctoral hasta que no se ha terminado. En ese momento se da uno cuenta de cuánto tiene que agradecer a su gente; y de lo insuficiente que es todo agradecimiento, ya que jamás podrá compensarse el don recibido con unas palabras, ni el sacrificio (de tiempo, es decir, de vida) con unas simples frases de gratitud.

Al Profesor Dr. D. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, director de esta tesis, por su apoyo incondicional, por su continua dedicación y por sus rápidas respuestas; sin su imprescindible ayuda este trabajo no habría salido a la luz. Le agradezco que, hace ya cinco años, acogiese como un amigo más que como un estudiante a ese italiano cuyas ideas se volvían borrosas –y quizá un tanto estrafalarias– al serle expresadas en un castellano cuyo conocimiento dejaba (y aún deja) mucho que desear. Le agradezco que haya «cuidado» mi proyecto de investigación y que, con su infinita calma y sus inestimables aportaciones críticas, me haya abierto las puertas de su corazón, además de las de su intelecto.

Quisiera también dejar constancia de mi gratitud hacia la Universidad Autónoma de Madrid y, en particular, hacia el Departamento de Filosofía, cuya excelente acogida me ha ayudado a llevar a cabo tanto mi proyecto de fin de Máster en 2012 como el presente proyecto de tesis doctoral.

Asimismo, quisiera expresar mi deuda a todos los profesores del Departamento de Filosofía con los que, a lo largo de los últimos años, tuve el placer y el honor de trabar relaciones intelectuales; su auténtica disponibilidad al diálogo ha aportado muchísimo a mis reflexiones: en particular al Prof. Dr. D. David Sanchez Usanos, por nuestras interminables charlas sobre todo lo que es –y sobre cómo nos gustaría que fuese–, al Prof. Dr. D. José Emilio Esteban Enguita, por su gran sabiduría y su bondad, y al Prof. Dr. D. José Manuel Cuesta Abad, por su atento interés.

Por último, me gustaría agradecerle a la gente que está a mi lado, y sobre todo a mi querida Sofía. Sin su ayuda esta tesis doctoral no podría haberse convertido en realidad; además, su presencia constituye una fuente inagotable de placer y felicidad.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	7
ÍNDICE GENERAL	10
INTRODUCCIÓN	16
1. PRIMERA PARTE	35
1.1 SEIN UND ZEIT Y LA HERENCIA HEIDEGGERIANA: LA DETERMINACIÓN DE LA VIDA COMO CUIDADO.....	36
1.1.1 El «estar-en»	36
1.1.2 La constitución existencial del «Ahí»: disposición afectiva, comprender, interpretación y discurso.....	42
1.1.3 La cotidianidad y el movimiento de caída de la vida humana.....	57
1.1.4 El cuidado y sus articulaciones.....	62
1.2 EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE SUJETO Y VERDAD	74
1.2.1 Vida humana–mundo–apertura: los fenómenos de la realidad y de la verdad.....	74
1.2.2 El problema de la realidad	77
1.2.3 Aristóteles, Husserl y el problema de la relación entre verdad y existencia	81

1.2.4 Conclusión.....	95
2. SEGUNDA PARTE.....	100
2.1 FOUCAULT Y LA PREGUNTA POR LAS RELACIONES ENTRE SUBJETIVIDAD Y VERDAD: LA FILOSOFÍA COMO CUIDADO	101
2.1.1 La pregunta por la verdad: «aleturgia» y «juegos» entre subjetividad y verdad	101
2.1.2 La verdad como producto de la experiencia histórica de un orden: <i>a priori</i> histórico, episteme, enunciado y archivo.....	107
2.1.3 La verdad como producto del juego de las relaciones de fuerza: genealogía y analítica del poder.	124
2.1.4 La verdad como producto de la regulación global de la vida: el dispositivo de sexualidad y la biopolítica	136
2.1.5 La verdad como producto de las gubernamentalidades: el gobierno de sí mismo y el gobierno de los otros	150
2.1.6 La verdad como producto del juego entre las «artes de gobernar»: la razón gubernamental de estado y la gubernamentalidad liberal	160
2.1.7 La pregunta por la resistencia entre gubernamentalidad y cuidado: el «affaire Croissant», el neoliberalismo y la cuestión de la subjetivización .	182
2.1.8 Las relaciones entre subjetividad y verdad: la cuestión del sujeto y la estética de la existencia	199
2.1.9. El coraje de la verdad: la <i>parrhesía</i> y el cuidado de sí	211

2.1.10 La duplicidad constitutiva de la filosofía en cuanto cuidado: ontología del alma y estética de la existencia	219
2.1.11 Conclusión	232
3. TERCERA PARTE.....	240
3.1 LA «FENOMENOLOGIA ASUBJETIVA» DE PATOČKA: EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE SUBJETIVIDAD Y MUNDO Y EL «CUIDADO DEL ALMA».....	241
3.1.1 El cuidado del alma y el problema de la relación entre subjetividad y mundo-verdad	241
3.1.2 La verdad como producto del movimiento del mundo: mundo natural, movimiento de manifestación y subjetividad	252
3.1.3 La verdad como producto del conflicto en la unidad: las relaciones entre fenómenos y fenomenicidad	271
3.1.4 La existencia y la verdad de la manifestación: πόλεμος.....	281
3.1.5 La verdad de la existencia humana como producto de sus tres movimientos.....	290
3.1.6 Los tres movimientos de la existencia: el movimiento de arraigo. Tierra, Cielo e intersubjetividad	295
3.1.7 Los tres movimientos de la existencia: el movimiento de defensa y expansión de la vida.....	302
3.1.8 Los tres movimientos de la existencia: el movimiento de apertura....	308

3.1.9 Los orígenes del cuidado.....	317
3.1.10 Reflexión y acción como dimensiones originales de la verdad filosófica: la ἐπιμέλεια entre Platón y Aristóteles.....	328
3.1.11 El cuidado de Sócrates: filosofía y potencia de lo negativo	333
3.1.12 Filosofía, historia, política: el cuidado y el inicio de la historia.	339
 4. CUARTA PARTE	 354
 4. CUARTA PARTE: LOS CUATRO MOMENTOS CLAVE DE LA PREGUNTA POR LA FILOSOFÍA EN FOUCAULT Y PATOČKA .	 355
4.1.1 La Edad Moderna y el «momento cartesiano». Escisión entre espiritualidad y filosofía.....	355
4.1.2 La modernidad: situación–límite y dominio técnico del mundo.....	360
4.1.3 La <i>parrhesía</i> : entre política y ética	364
4.1.4 La ἐπιμέλεια como fundamento de la civilización occidental: fenomenología asubjetiva y cuidado del alma, filosofía y política.....	371
4.1.5 <i>Parrhesía</i> ética: la emergencia de la ψυχή y las tres dimensiones de la filosofía como cuidado	377
4.1.6 Las tres dimensiones de la filosofía en cuanto cuidado del alma	384
4.1.7 El problema de la resistencia: diferenciación ética del sujeto y acción política.....	393
4.1.8 Cuidado del alma como πράξις de sí: la acción en Aristóteles y el problema de la resistencia	398

CONCLUSIONES FINALES.....	405
BIBLIOGRAFIA	413

INTRODUCCIÓN

El presente escrito es el resultado de un trabajo de investigación cuyo eje de desarrollo coincide con la posibilidad (y, quizá, la oportunidad) de mostrar las afinidades existentes entre la reflexión de Jan Patočka, que no ganó auténtica notoriedad en Europa hasta después de su muerte, y la del más conocido Michel Foucault, en torno al tema del «cuidado».

La hipótesis de fondo que lo anima es que, teniendo en cuenta, por un lado, sobre todo los últimos años de vida de Foucault –cuando, tanto en los cursos dictados en el *Collège de France* a partir de 1978, como en sus últimas entrevistas y publicaciones se ocupa de examinar las tecnologías de sí de la antigüedad– y, por otro, la parte final de la investigación filosófica de Patočka –cuando en las clases clandestinas sobre Platón y en los últimos escritos plantea la posibilidad de una «fenomenología asubjetiva»–, se pone de manifiesto una proximidad que, a partir de un trasfondo teórico completamente diferente y a través de una lectura atenta y original de los textos clásicos de la filosofía antigua, se concreta principalmente en la afirmación de que la posibilidad originaria y auténtica de la actividad filosófica estriba en la categoría históricamente acontecida de la ἐπιμέλεια. Dicho de otra manera, la hipótesis de la que arranca nuestra investigación radica en que, para ambos autores, la respuesta a la pregunta por la esencia histórica y por una renovada declinación contemporánea de la filosofía no puede darse sino en la identificación de esta última con el perfil dibujado por la antigua práctica del «cuidado», es decir, con ese proyecto espiritual, históricamente acontecido, mediante el que la existencia humana sale al ámbito del presente, relacionándose con la dimensión de la verdad, para poner en entredicho el sentido previamente dado del mundo y hacer valer su diferencia ética en el juego político de la comunidad, forzando a las otras posiciones a confrontarse con su necesidad.

La posibilidad de acercar a dos autores aparentemente tan diferentes nos ha sido sugerida por el mismo Foucault, quien, en su último curso en el *Collège de France*, alude explícitamente al pensamiento de Patočka, como ejemplo del único autor contemporáneo que, en su obra *Platón y Europa*, plantea un análisis de la situación actual a partir de un estudio de sus fundamentos espirituales:

El año pasado les hablé del libro de Patočka que acaba de ser traducido al francés [Foucault nunca mencionó durante el curso de 1983 sobre «El gobierno de sí y el gobierno de los otros» ni el libro ni a Jan Patočka, nda]. Patočka es un filósofo checo muerto hace cinco años, del que ha sido publicado en francés un seminario titulado *Platón y Europa*. Es un texto muy interesante, porque creo que es, entre los libros modernos de historia de la filosofía, el único que dedica mucha importancia a la noción de *epiméleia*, de cuidado en Platón. En esta noción de cuidado, él entrevé las raíces de la metafísica occidental y, por consiguiente, del destino de la racionalidad europea... [final de la frase difícilmente audible. Se entiende solo: «generalmente husserliano»; ndE]. Les recomiendo este libro. El punto en el cual me separaré de él, aunque reconozca cuán interesante es como análisis de la *epiméleia* y del cuidado, estriba en que el autor considera esencialmente a la *epiméleia* no en tanto que cuidado de sí, sino del alma. Es decir, al parecer, él considera esta temática tan sólo bajo la forma, en la dirección y bajo el perfil del conocimiento y de la ontología del alma. Todo lo que, al contrario, es la noción y el tema del cuidado de sí como puesta a prueba, puesta en cuestión, examen, verificación de la vida (del *bíos*) desaparece de su análisis. Y es precisamente esto lo que quería subrayar al hablar del *Laques*; un texto en el que se ve muy claramente aparecer el *bíos* como objeto del cuidado, mucho más que el alma. Y éste tema del *bíos* como objeto del cuidado me parece que es el punto de partida de toda una práctica y de toda una actividad filosófica¹.

¹ «Je vous avais parlé l'an dernier de ce livre de Patočka qui il vient d'être traduit en français. Patočka, c'est ce philosophe tchèque qui est mort il y cinq ans, et dont on a publié en français en séminaire sous le titre *Platon et l'Europe*. C'est un texte très intéressant, car c'est, je crois, en tout cas parmi les livres modernes d'histoire de la philosophie, le seul qui fait a la notion d'*epiméleia*, de souci chez Platon une place très importante. Et il voit, dans cette notion de souci l'enracinement de la métaphysique occidentale et, par conséquent, du destin de la rationalité européenne [fin de phrase difficilement audible. On entend seulement: 'généralement husserlienne'; ndE]. Je vous recommande ce livre. Le point sur lequel je me séparerai de lui, tout en reconnaissant, combien il est intéressant comme analyse de l'*epiméleia* et du souci, c'est qu'il envisage essentiellement l'*epiméleia* comme souci non pas de soi, mais de l'âme. C'est-à-dire, qu'il n'envisage, me semble-t-il, cette thématique que sous la forme, dans la direction et sous le profil de la connaissance et de l'ontologie de l'âme. Tout ce qui est au contraire la notion et le thème du souci de soi comme mise en épreuve, mise en question, examen, vérification de la vie (du *bios*), disparaît dans son analyse. Et c'est précisément ce côté-là que je voudrais [souligner] en partant du *Lachès*, texte dans lequel on voit très clairement apparaître le *bios* comme objet du souci, beaucoup plus que l'âme. Et ce thème du *bios* comme objet du souci me [semble] être le point de départ de toute une pratique et toute une activité philosophiques»: en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France*. 1984, Gallimard, 2009, p. 119 [tr. cast., *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 141-142].

Foucault, por lo tanto, conoce la obra de Patočka y cree que es el único filósofo contemporáneo que ha desarrollado su estudio de las tecnologías espirituales antiguas basándolo en el principio de la ἐπιμέλεια. Sin embargo, agrega que su investigación – desarrollada alrededor de la noción de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ–, se distingue de la de Patočka, en la medida en que esta última estaría dirigida hacia el estudio de la ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, es decir, del alma en un sentido ontológico y gnoseológico. En resumidas cuentas, Foucault cree que Patočka se involucra más bien en una reflexión sobre el alma en cuanto principio ontológico de la filosofía, mientras que él, mediante sus análisis sobre las antiguas tecnologías de sí, prefiere ocuparse de la cuestión ética del βίος, en cuanto modo de vida (singular y plural) por constituir.

Ahora bien, el objetivo de este trabajo reside precisamente en demostrar que a estos dos autores no les separa una distancia insalvable, y que la contundencia de las afirmaciones de Foucault debería dejar paso a un análisis más precavido, que trate de vislumbrar los múltiples puntos de contacto entre los dos filósofos, empezando justamente por la cuestión ético–política vinculada a la noción de «cuidado». En efecto, tanto Foucault como Patočka muestran que, en la raíz de nuestra inquietud por la verdad no están la búsqueda de las condiciones formales o materiales de lo verdadero, sino una resolución ética que se relaciona con la dimensión política mediante un compromiso subjetivo, mediante un determinado coraje. El pensamiento de Patočka sobre el cuidado del alma y el de Foucault sobre el cuidado de sí hallan un significativo espacio en común en la afirmación de que la libertad, amén de alimentar la facticidad política, para ser realmente vivida ha de trasladarse a lo ético, plasmando determinadas prácticas de vida.

Tratándose de dos de los autores más interesantes del panorama filosófico del siglo XX, el número de trabajos exegéticos sobre Foucault y Patočka acerca de su tratamiento del problema del cuidado se ha ido disparando (sobre todo) durante los últimos años, a lo largo de un amplio espectro investigador que va de la fenomenología a la filosofía política, pasando por la teoría crítica de la sociedad, la epistemología y la (bio)ética filosófica. Sin embargo, en el momento en que nos planteamos emprender este proyecto de investigación, todavía cabía echar en falta un estudio comparativo que planteara detalladamente la proximidad entre las reflexiones de Foucault y Patočka acerca de la noción de cuidado. Los únicos trabajos que podrían haberse citado al respecto eran un artículo de 1994, titulado «Thinking Beyond the East–West Divide: Foucault, Patočka,

and the Care of the Self»², escrito por Árpád Szakolczai, y el trabajo de fin de master defendido en 2012 por el autor de la presente investigación.

Todo ello hasta que, en 2014, fue publicada en Italia una tesis doctoral, defendida el mismo año por Caterina Croce y titulada *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*³, cuyo objetivo principal estriba justamente en definir el tipo de proximidad que existiría entre los planteamientos de Patočka y Foucault respecto a la cuestión del cuidado. Desde luego, el texto de Croce nos parece muy interesante, entre otras razones porque es el único trabajo de investigación del que tenemos noticia entre los editados hasta ahora que respalda nuestra idea acerca de la afinidad que vendría a darse entre las distintas reflexiones de los dos autores sobre el sentido de la filosofía en cuanto cuidado. Sin embargo, la autora ha llegado a este tema a partir de un problema diferente del que anima nuestro estudio. En nuestro caso, de hecho, partiendo de la pregunta por la posibilidad y la manera en que habrían de desarrollarse hoy en día nuevos y fecundos cuestionamientos críticos de corte «ético-político» sobre nuestro presente, de lo que se trata es de captar en las reflexiones de Patočka y Foucault el paradigma de un pensamiento original que no se coloca y no se desarrolla *únicamente* en el lado «institucional» de la práctica filosófica, en el marco de una *τέχνη* discursiva más o menos articulada, sino que pretende desplegarse *sobre todo* en tanto que expresión viva de una existencia que, mientras interroga críticamente al presente, plantea la pregunta por el papel ético y político que le corresponde dentro de ese mismo presente. Por el contrario, en el caso de Croce, la cuestión que anima su brillante trabajo de investigación concierne a la posibilidad propia del estar-comunitario (en un mundo donde ya no existe una moral metafísicamente fundada) y a la pregunta por los términos en los que podría pensarse una comunidad donde la integración (*appartenenza*) se instituya en cuanto recíproco reconocimiento y no como adhesión a una identidad dada. En este sentido, por lo tanto, el trabajo de Croce llega a ocuparse de asuntos distintos a los nuestros, pero siempre desde la perspectiva del cuidado –perspectiva que

² SZAKOLCZAI, Árpád. «Thinking beyond the East-West divide: Foucault, Patočka, and the care of the self», en *Social research*, vol. 61, n° 2, 1994, pp. 297-323.

³ CROCE, Caterina. *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, 2014. El texto viene introducido por el autor italiano Roberto Esposito.

parece representar, para la autora, una prometedora *chance* ético–política, formulada a partir de pocas peticiones de principio, pero mucha práctica contingente⁴–.

Ello comporta que también el método utilizado por nuestra investigación diverja del manejado por Croce. En su caso, en efecto, mostrando un conocimiento puntual y detallado de la filosofía de la historia del autor checo, la investigadora italiana desarrolla un itinerario especulativo que, «triangulando» a partir del «cuidado del alma» de Patočka (y a partir del *trait d'union* representado por la tematización heideggeriana del cuidado), procura comprender los términos de la reflexión foucaultiana sobre el «cuidado de sí», quizá llegando a informarla –paulatinamente y, por otra parte, de una manera completamente legítima– según el perfil de la ἐπιμέλεια patočkiana. Por el contrario, en nuestra investigación, lo que intentaremos plantear será un camino diferente. En efecto, partiendo de un análisis del significado y de la importancia del «cuidado» (*Sorge*), tal como este concepto ha sido determinado por Heidegger en *Sein und Zeit*, y poniéndolo en relación con la cuestión filosófica fundamental, planteada por el autor alemán, del nexo entre subjetividad y verdad, sin hacer hincapié en el posible uso en clave comunitaria de la perspectiva de la ἐπιμέλεια sobre nuestro presente, para nosotros se tratará, por una parte, de mostrar la proximidad de los tratamientos desarrollados por Foucault y Patočka sobre el problema del vínculo entre subjetividad y verdad (desde luego, prestando atención a todo el itinerario especulativo de ambos autores); y, por otra, se tratará de comprender los términos de los planteamientos de los dos acerca del papel de la filosofía en cuanto cuidado –planteamientos que, a nuestro juicio, confluyen en una interrogación del presente que, al proponer una sugerente lectura de nuestro pasado, lanzan un órdago ético–político en función del futuro (de Europa, en un caso, y de Occidente, en otro)–.

⁴ «[...] la prospettiva della cura, intesa come sollecitudine verso se stessi e riconoscimento della vulnerabilità altrui, suggerisce alcune direttrici utili per orientarci in un'epoca, la nostra, che sembra aver smarrito l'orizzonte dell'azione comune. Nell'eclissi dei sistemi valoriali tradizionali e nell'inaridimento delle relazioni comunitarie, le ricerche sulla cura potrebbero aiutarci a delineare i vettori lungo i quali le prassi etiche, che i singoli ingaggiano con se stessi, entrano in rapporto con la politica, giungendo a riformulare i termini della responsabilità collettiva.» («[...] la perspectiva del cuidado, entendido como inquietud hacia uno mismo y reconocimiento de la vulnerabilidad ajena, sugiere algunas directrices útiles para orientarnos en una época, la nuestra, que parece haber perdido el horizonte de la acción común. En el eclipse de los sistemas de valores tradicionales y en la aridez de las relaciones comunitarias, las investigaciones sobre el cuidado podrían ayudarnos a delinear los vectores a lo largo de los que las praxis éticas, empleadas por los individuos consigo mismos, entran en relación con la política, llegando a reformular los términos de la responsabilidad colectiva [traducción mía, nda]»): en CROCE, Caterina. *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, op. cit., p. 7.

Por otra parte, también en relación con este punto nos separaremos de la propuesta de Croce, en la medida en que eludiremos reducir la cuestión de la ἐπιμέλεια a una única perspectiva de lectura. En efecto, para nosotros, se tratará de poner de manifiesto dos elementos, a la vez importantes y distintos. Por un lado, procuraremos mostrar que incluso en el discurso de Patočka se desarrolla esa «tentación dicotómica»⁵ que Frédéric Gros atisba en el «último» Foucault (cuidado de sí mismo en cuanto ψυχή y en cuanto vida fáctica); y, por otro, trataremos de evidenciar que el filósofo checo, en vez de situar (como, en cambio, hace Foucault) esa «diferencia» dentro de la misma doctrina platónica, se inclina (por su formación filosófica) a contemplarla, más bien, en la distancia (desde luego resbaladiza) que distinguiría la ἐπιμέλεια platónica del cuidado aristotélico, para inscribir el sentido filosófico de su propio proyecto en el segundo –así como, por otra parte, hace Foucault, inscribiendo su práctica filosófica en el marco del cuidado de sí en cuanto βίος–.

En última instancia, creemos que el punto crucial de las reflexiones de ambos autores sobre la cuestión de la filosofía como cuidado no concierne a la definición de las diferentes versiones que de esa práctica se habrían desarrollado a lo largo de la historia, sino a la determinación (y, quizá, a la justificación) de la esencia de lo que ellos mismos practicaban. En otras palabras, el aspecto trascendente de este asunto estriba en que, a través de una reconstrucción de los diferentes avatares del discurso y de la práctica filosófica que se han producido a lo largo de la historia, tanto Foucault como Patočka, por un lado, atisban en la práctica de la ἐπιμέλεια la matriz de toda praxis occidental auténticamente filosófica y, por otro, vislumbran en una particular dimensión del cuidado (el cuidado del βίος como puesta en forma ético–política de la existencia fáctica y el cuidado de uno mismo en cuanto movimiento ontogenético de auto–determinación ético–política de la vida humana) el ámbito en cuyo marco sus distintas praxis encuentra su sentido y su coherencia. De ahí que, tanto para Foucault como para Patočka, el problema del cuidado de uno mismo se convierta, respectivamente, en el problema de la «vida filosófica» y de la «vida en la verdad». Para ambos, la ocupación filosófica coincide con la tarea de una ininterrumpida crítica ético–política del mundo, con esa voluntad de coherencia entre vida y pensamiento que se traduce en la propensión a formarse a uno

⁵ Cf. GROS, GROS, Frédéric. «Platon et les cyniques chez Foucault», en BERNINI, Lorenzo (ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, 2011, p. 65.

mismo en la desconfianza respecto a todos los convencimientos y los hábitos que informan la existencia, con la inquieta labor de sospecha y desmitificación que insta a desvelar los supuestos de lo que se da por hecho y de lo que ahí pueda haber de falsa conciencia.

Para cumplir con el objetivo que anima nuestro proyecto de investigación, hemos decidido centrar nuestro estudio en los grandes temas en los que parece articularse la proximidad entre los dos autores. Así, en primer lugar, nos hemos esforzado en mostrar que tanto para Patočka como para Foucault el problema fundamental se identifica con la necesidad de repensar la cuestión de las relaciones entre subjetividad y verdad, a partir de la herencia filosófica heideggeriana.

En efecto, para Heidegger, plantear la pregunta por el ser no comporta tan sólo la necesidad de determinar filosóficamente la articulación ontológica constitutiva de la existencia (cuidado), sino sobre todo la exigencia de abordar el problema de la verdad. Hay ser y verdad sólo mientras la existencia «es»: sin embargo, la existencia «es» sólo porque, según Heidegger, se da algo así como la verdad, es decir, esa aperturidad que constituye el terreno en el que la vida humana puede relacionarse con la realidad y, por ende, estar capacitada para preguntarse por aquello que la deja aparecer y ser.

Ahora bien, el hecho de que la relación entre subjetividad y verdad se instituya como superposición de la vida humana a la verdad, en tanto que su condición de posibilidad, conlleva otras consecuencias importantes, cuya transcendencia para nuestro trabajo hay que poner de manifiesto. Como procuraremos mostrar en la primera parte de la presente investigación, una de las más considerables coincide con la voluntad de Heidegger de identificar la verdad con un espacio alternativo y totalmente irreductible al planteado por la modernidad filosófica. Un espacio heterogéneo, cuya mera indicación permite al filósofo alemán plantear el problema de su relación con la existencia, no tanto para llevar a cabo la tarea crítica de refutar la primacía epistemológica del enunciado, sino para fundamentar una concepción de la filosofía como crítica de lo establecido. Detrás del rechazo heideggeriano de la (moderna) noción de verdad representativa, en efecto, se esconde el objetivo filosófico de plantear una concepción distinta, que funcione como condición para que, en general, la vida humana pueda pensar y vivir la posibilidad

de la libertad en tanto que crítica, en tanto que capacidad ontológica de indagación sobre los supuestos de algo, en tanto que capacidad constitutiva de cuestionamiento de las prácticas y los modos de configurarse esa misma vida. Una idea de la práctica filosófica que, como veremos, será fundamental tanto en Patočka como en Foucault.

De ahí que, para Heidegger, la filosofía en cuanto pregunta fundamental por el ser coincida con esa actitud que desmonta la tradición (*Destruktion*), actitud cuya tarea no radica sino en fluidificar todas las categorías lógicas, ontológicas, políticas y morales que se han ido aglutinando alrededor del pensamiento representativo, para volver a plantear una y otra vez la nuda problematización originaria de la existencia, del mundo y de su relación. Para el filósofo alemán, de lo que se trata es de articular un discurso y una práctica que ahonden en el seno de la existencia para encontrar el límite constitutivo de su despliegue; límite que no sólo sea óbice para una humanización totalizante de lo ente, sino que se disponga también como espacio dinámico de constitución de una pregunta libre.

Así pues, formular una descripción «ontológica» de la vida humana, identificando su configuración con la de un cuidado (práctico) para con el mundo, los demás y sí mismo, representa la necesidad de mostrar que la existencia humana, a través de la filosofía, puede constituirse a sí misma tan sólo a partir de una diferencia que es una carencia esencial –es decir, a partir de ese límite inscrito en su mismo ser, que se articula como una absoluta falta de fundamento y, por ello mismo, como pura posibilidad–; o, según afirma Juan Luis Vermal, a partir de ese «nuevo fundamento que es carencia, un ser afectado de no ser que es por eso fundamento de la libertad»⁶. Como trataremos de mostrar más adelante, es precisamente en el marco de esta reflexión donde se desarrollan los planteamientos de Foucault y Patočka acerca de la filosofía en cuanto cuidado (ético–político) de sí y del mundo.

Luego de ocuparnos del filósofo alemán, en la segunda parte de nuestro trabajo trataremos de analizar los planteamientos de Foucault alrededor del problema de las relaciones entre subjetividad y verdad, y acerca de la cuestión del cuidado. En particular, trataremos de examinar el desarrollo de todo su itinerario investigador (de la arqueología

⁶ VERMAL, Juan, Luis. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos, 1987, p. 222.

a la genealogía, de los dispositivos de poder-saber a la biopolítica, de la cuestión de la gubernamentalidad al estudio de las técnicas de sí), para poner de manifiesto que, a pesar de la distancia entre el «primer» y el «último» Foucault, en todo su pensamiento se mantiene sobre todo una clara continuidad, que se despliega en torno al proyecto especulativo de una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad.

Dicho de otro modo: creemos que es en el marco de esta cuestión, desde la investigación arqueológica de los años sesenta hasta el desarrollo de la interrogación ético-política de los ochenta, donde se mueve el pensamiento de Foucault. Claro está, hay variaciones en el itinerario del autor francés. Cambian muchos aspectos y contenidos. Otros planteamientos se ven reubicados en función de los objetivos locales para los que se reutilizan. Sin embargo, como procuraremos evidenciar a lo largo de nuestro análisis, esas modificaciones no alteran el planteamiento fundamental, sino que lo refuerzan. En la reflexión de Foucault, en efecto, aquello que va a cambiar no es el objeto del estudio –es decir, la cuestión de los discursos y las prácticas de la verdad, el problema del desvelamiento de su historia «acontecimental» y de los efectos de poder que suscitan– sino la manera de plantearlo. Ya no se trata *tan sólo* de escudriñar la materia de esos discursos y esas prácticas, para acometer contra la subjetividad desde la perspectiva que pone en entredicho su primacía epistemológica. Ya no se trata *tan sólo* de analizar su historia, para desenmascarar la falacia humanista de un sujeto absoluto, mostrándola desde la perspectiva de su producción, a partir de las anónimas matrices históricas de poder que la generan, cuyo entramado hay que sacar a la luz. La apuesta lanzada por Foucault a partir de finales de los años setenta del siglo pasado estriba *sobre todo* en comprender el peso que esos mismos discursos, junto al dispositivo de técnicas y prácticas que les acompañan, han podido tener a la hora de conformarse los diferentes modos de vida individuales y comunitarios, sin que estos modos estuvieran necesariamente vinculados al poderío de establecer la verdad de una institución, o al arbitrio moral de una voluntad religiosa. En este sentido, aquello que procuraremos mostrar será también el hecho de que, para Foucault, el objetivo de componer una «historia de la verdad» no encuentra su significado en la simple constatación teórica de la manera en que se han configurado las relaciones entre subjetividad y verdad durante un determinada época, sino en el desvelamiento de la serie de transformaciones que, por un lado, nos han llevado a ser aquello que ahora somos y, por otro, nos indican la posibilidad –nunca agotada– de lograr nuevas configuraciones de sentido y de vida.

Ello nos llevará, finalmente, a analizar el giro foucaultiano hacia el estudio del tema de la «gubernamentalidad» y del «cuidado de sí» en cuanto manifestaciones de un cuestionamiento más general sobre el papel ético–político de la filosofía en el mundo contemporáneo. En cuanto a la «gubernamentalidad», trataremos de mostrar que, a nuestro juicio, ese tema representa el punto de inflexión de la investigación de Foucault. En efecto, a través de esa cuestión, además de cambiar la perspectiva de su interrogación (que pasa del análisis de los dispositivos, más o menos institucionales, de producción de saber y poder, a las cuestiones del «gobierno de sí» y del cuidado), Foucault plantea nuevas preguntas, cuyo marco de definición y solución rebasa los límites de su anterior análisis, solicitando al autor francés el desarrollo de nuevas indagaciones y de inéditas herramientas.

Asimismo, respecto al estudio foucaultiano de la noción de «cuidado de sí» como proyecto originario de la filosofía (entendido tanto como «cuidado de la ψυχή», como «cuidado del βίος»), procuraremos poner de manifiesto que es en la ἐπιμέλεια donde el autor francés encuentra el tipo de espiritualidad que le permite hacer hincapié en el carácter «políticamente» comprometido de la práctica filosófica y en los efectos de verdad que se originan a partir de una perenne puesta en forma de la vida. Dicho en otros términos, la identificación del cuidado con la filosofía permite al autor francés hallar en la historia del pensamiento occidental el paradigma de un criterio ético–político inmanente, cuyos efectos de veridicción en la constitución de la subjetividad brindan la posibilidad (y quizá el deber) de organizar nuevas formas de experiencia, a la vez individuales y comunitarias, capaces de enfrentarse críticamente a las ideologías y a las constituciones éticas y políticas del presente.

En este punto, lo que finalmente trataremos de evidenciar será el hecho de que en el núcleo de la cuestión foucaultiana de la ἐπιμέλεια anida el problema de una «vida filosófica» –es decir, la idea de una existencia en la que la filosofía, en cuanto discurso y práctica que apelan al valor entendido como interés y coraje de la verdad (ἀλήθεια), introduce en el juego de las relaciones de fuerzas (πολιτεία) una disconformidad, una diferencia en el modo de ser (ἔθος), que pone en tela de juicio ese mismo juego y las verdades que lo sostienen. En particular, mostraremos que, tal como ocurre en Patočka, de lo que se trata para Foucault no es de reivindicar los derechos de una libertad indeterminada, sino de dibujar críticamente el perfil de nuevos procesos de

subjetivización ético–política, para constituir el germen de una nueva gubernamentalidad de sí en medio de los otros (ética) y de los otros a partir de una continua atención ética sobre sí mismos (política).

A partir de esta perspectiva, en la tercera parte de nuestra investigación nos ocuparemos de aclarar los planteamientos de Patočka acerca de la cuestión del vínculo entre subjetividad y verdad y, desde luego, en torno al tema del cuidado. Así, partiendo del problema del mundo natural, en primer lugar, analizaremos las críticas que el autor checo plantea en contra de la reflexión fenomenológica de Husserl –el cual, limitando la «epojé» al mundo objetivo (por miedo a reducir la fenomenicidad a la inmanencia pura) la habría transformado, según Patočka, en una fase del proceso de reducción hacia la región de la conciencia pura–. Para el autor checo, en cambio, la verdad de la esfera fenoménica no puede amoldarse a la configuración formal de la subjetividad, por lo que es necesario no sólo aclarar el sentido de esta última (a cuya dimensión, desde luego, la filosofía no puede renunciar), sino también esclarecer el tipo de relación que entre ellas se instituye.

A continuación, por lo tanto, procuraremos hacer manifiesto que esta última cuestión coincide con esa problemática que, desde la filosofía de Heidegger, llega a informar, de una manera decisiva, también la reflexión de Foucault. Claro está, será necesario hacer hincapié en que Patočka declina esa interrogación en los términos del problema de la autonomía del aparecer. Sin embargo, trataremos de evidenciar que, pese a ello, la cuestión plantada por el autor checo atañe, en un sentido fundamental, al tipo de relación que se establece entre subjetividad y verdad. En efecto, en la medida en que la pregunta patočkiana por la manifestación se desarrolla como una indagación acerca del mundo como totalidad preliminar, a partir de la cual toda manifestación singular se hace posible, también coincide con la cuestión de la totalidad del mundo en cuanto verdad (de lo ente), allí donde por verdad ha de entenderse, en un sentido muy heideggeriano, el descubrimiento de algo «en cuanto» algo. Así, de lo que se tratará en nuestra investigación también será de demostrar que en el núcleo de la reflexión patočkiana sobre el fenómeno se encuentra el problema de la verdad entendida como ἀλήθεια. En relación con aquello que se muestra, hay algo que no se manifiesta y que queda oculto tras la aparición de lo mostrado: pues bien, según Patočka, la filosofía ha de fundamentar su

discurso y su práctica precisamente a partir de esta superposición entre *fenomenicidad* y verdad, entre manifestación y desocultamiento.

Por estos motivos, en nuestro trabajo, reconociendo su carácter limitado respecto a la muy amplia y compleja obra del autor checo, buscaremos delinear el perfil de la investigación patočkiana tal como se ha desarrollado, por un lado, alrededor del problema de la relación entre existencia (subjetividad) y aparición (verdad) y, por otro, en torno a la noción de «cuidado». Para ello, abordaremos la descripción de su filosofía, que se caracteriza en un primer momento por una reflexión centrada en el problema del mundo natural y, sucesivamente, por un pensamiento que Patočka acabaría definiendo como «fenomenología asubjetiva». En este sentido, de lo que se tratará será no sólo de describir el despliegue de su «filosofía fenomenológica» alrededor de la cuestión del movimiento (*pohyb*) del mundo y de la manifestación de los entes –cuestión que Patočka desarrolla a partir de una originaria lectura del concepto ontológico de movimiento en Aristóteles–, sino también de esclarecer la (ambigua) referencia al concepto heraclíteo de πόλεμος, interpretado por Patočka tanto en un sentido ontológico como desde una perspectiva ético-política. En efecto, a través de esa referencia, Patočka no sólo dibuja una visión polemológica del mundo, en el sentido del conflicto presente en la esfera del fenómeno donde y mediante el cual los entes y la propia existencia llegan a manifestarse, sino que también alude a la ley de la comunidad política, al principio de unidad en la discordia y en la lucha. Enfrentarse los unos a los otros, abrir conflictos que a la vez mantienen una red de relaciones: este es el modo de instaurarse una πόλις, de constituirse una comunidad política. Es en la relación con los otros, inclusive en la defensa en contra de la dimensión masiva abierta por los otros, donde, para Patočka, se produce ese juego que consolida la posibilidad de la libertad y abre la dimensión de la comunidad, cuya potencia está por encima de las partes.

Así, a partir de este punto, lo que nos ocupará a continuación será la descripción de la concepción patočkiana del movimiento de la existencia humana, tanto en su relación (polemológica) con la dinámica originaria de la manifestación, como respecto a los movimientos particulares que lo componen. En efecto, el problema fundamental, para Patočka, no sólo reside en concebir una noción de movimiento capaz de rendir cuentas de la manera en que se produce la aparición de los entes, sino también en idear una dinámica que, por un lado, permita pensar la subjetividad en cuanto momento peculiar de la

aparición, producido por el propio movimiento de la manifestación –en la medida en que participa de la fenomenalización de los entes, siendo «exposición *del* mundo» que opera en la síntesis de sus determinaciones y en sus desvelamientos– y que, por otro, consienta en describir su fundamental pasividad, es decir, ese carácter derivado de ente «expuesto *al* mundo» que la configura como elemento abierto e indeterminado.

Como veremos, Patočka logrará todo ello elaborando una concepción dinámica de la vida humana constituida por tres movimientos particulares que el autor checo procura describir a partir de las tres dimensiones fundamentales de la corporeidad, de la intersubjetividad y de la temporalidad, y que instituyen un conjunto dinámico, conflictiva y dinámicamente articulado, donde esos movimientos se remiten y se oponen los unos a los otros, co–condicionándose y co–determinándose. Se trata de los movimientos de «arraigo» (*zakotvení*), de «defensa» y «expansión» de la vida y, finalmente, de la «verdad» o «apertura». El primero representa la condición de posibilidad de todos los demás movimientos, en la medida en que es la base a partir de la que puede constituirse la existencia (corpórea) en el mundo natural. El segundo, en cambio, originándose a partir del arraigamiento de la vida humana en el mundo, consiste en la pérdida de sí de la existencia que equivale a su reificación; y, finalmente, el tercero coincide con esa dinámica (que incluso puede no realizarse) a través de la que la existencia se recupera a sí misma, dejando atrás su «caída» (*pád*) en la «coseidad» (*věcnost*) de los entes que caracteriza el segundo movimiento.

Ahora bien, como intentaremos mostrar, la importancia de analizar el conjunto de esos movimientos no sólo estriba en la posibilidad de ahondar en la comprensión de los aspectos más sutiles de la filosofía patočkiana, sino sobre todo en la oportunidad de vislumbrar el vínculo en ella existente entre el problema de las relaciones subjetividad–verdad y la cuestión del cuidado. En efecto, en la medida en que en el movimiento de apertura la existencia pone en entredicho todo sentido previamente establecido, planteando la pregunta por su verdad y por el modo de vida más adecuado a esa verdad, ese movimiento se caracteriza por una evidente dimensión ética y política que lo hace coincidir con el «cuidado del alma» en tanto pregunta ético-política que insta a «vivir *en* la verdad». Tanto el tercer movimiento de la existencia como el proyecto espiritual del cuidado del alma, liberándola de la esclavitud de lo ente en cuanto base material de prolongación de su vida biológica, manifiestan aquello que permite a la existencia

modificar su relación con el mundo de la manifestación y comprender *su* posibilidad de transformar el mundo de los entes, problematizándolo. En este sentido, por ende, buscaremos poner de manifiesto que tanto el «cuidado» como el tercer movimiento de la existencia son dos maneras de indicar la actividad filosófica en cuanto *meta-posibilidad* por la que, más allá de todo afán «decisionista» o acto intencional, la subjetividad se hace responsable (de sí, del mundo y de los otros) ante la verdad.

Finalmente, además de ocuparnos de los núcleos argumentativos anteriormente mencionados (relación subjetividad-verdad y cuidado), en la cuarta parte de nuestra investigación también buscaremos evidenciar la proximidad de las reflexiones de Patočka y Foucault alrededor de algunos ejes temáticos desde luego muy importantes en el desarrollo de sus investigaciones, pero examinados sin la necesaria meticulosidad de los apartados anteriores de nuestro trabajo; temas que pueden ser fácilmente reconocidos y agrupados en cuatro conjuntos, tal como hemos decidido articularlos a continuación.

El problema de la modernidad

En primer lugar, trataremos de mostrar el modo en que, tras plantear un estudio de los «juegos aletúrgicos», esto es, de las diferentes maneras de producir verdad tal como se han ido instituyendo en nuestras sociedades a lo largo de la historia occidental, Foucault insiste en evidenciar que, a partir de lo que el autor francés llama «momento cartesiano» de la filosofía (siglos XVI–XVII), se habría producido una escisión entre espiritualidad y filosofía, con la que se habría inaugurado una definitiva diferenciación entre la experiencia filosófica de la antigüedad y la de la edad moderna. Luego de esa escisión, la filosofía habría dejado de desarrollarse, según Foucault, bajo la forma de un «cuidado de sí» que se interroga ética y políticamente sobre el tipo de saber y de «técnicas» que le permiten al individuo acceder a la verdad, y se habría convertido en un «conocimiento de sí» que se interroga sobre los límites y las condiciones de posibilidad para con la verdad (la cual, mientras tanto, se ha convertido en capacidad *constitutiva* de la substancia del sujeto). De ahí que, según Foucault, el mundo se haya vuelto objeto de conocimiento de un «sistema de verdades», como el de las ciencias modernas, y objeto de dominio de un hombre, cuya figura a partir de ahora empieza a funcionar de soporte y fundamento transcendental de la realidad de ese mismo mundo.

En segundo lugar, procuraremos poner de manifiesto el modo en que, a partir de una reflexión sobre la situación-límite del hombre en general y en la actualidad, Patočka trata de mostrar que en la historia de Europa, en cuanto historia de Occidente *tout court*, a partir de un determinado momento (siglo XVI), asistiríamos a la aparición de un movimiento de «tecnificación global», allí donde en lugar de la universalidad ético-política de la antigüedad se instala la universalidad matemático-formal de la experiencia moderna. Es el movimiento que definiría la experiencia de nuestra época, a partir del cual, a la vez que la filosofía como cuidado del alma se convierte en «técnica», (es decir, en conocimiento formal de las condiciones de apropiación teórica y de dominio práctico del mundo), este último se vuelve totalidad explotable de los entes, la política se convierte en una tecnocracia mundial y el sujeto se transforma en fundamento de ese nuevo proceso de dominio de la totalidad.

La ligazón entre política y ética

En relación con este tema, nuestro objetivo estribará, primeramente, en evidenciar el modo en que, en el marco de un intento de definición de los modos de subjetivización antiguos, tras estudiar los rasgos principales de la «*parrhesía*» a partir de su análisis comparado con las otras prácticas aletúrgicas que el filósofo francés cree poder encontrar en el mismo período (profecía, sabiduría, enseñanza o saber de la τέχνη), Foucault trata de mostrar la profunda ligazón entre πολιτεία y ἦθος en el centro del discurso que se interroga sobre la «*parrhesía*» y en su historia, en virtud de la cual se prefigura el terreno de nacimiento de la filosofía. En efecto, al hacer una genealogía de las prácticas parresiásticas, Foucault señala cómo, en el pensamiento político griego del período clásico, se pone de manifiesto la transformación de una *parrhesía* fundamentalmente política, que se ejerce en el juego democrático del Consejo (Βουλή), en una *parrhesía* ética que, al ejercitarse en la red de las relaciones políticas, instituye en ellas una diferenciación ética individual que las fortalece. La mejor constitución (πολιτεία) será aquella en la que los individuos saben constituirse como sujetos éticos, en la que pueden instituir su diferencia ética en cuanto relación original y libre con la verdad. Sin embargo, para Foucault, a través de esta aparición no sólo se relacionan (de una nueva manera) política y ética, sino que también se inauguran otro discurso y otra práctica: se trataría del surgimiento del espacio dentro del cual se desarrollaría la filosofía occidental.

Por otro lado, nos ocuparemos de poner de manifiesto el núcleo de la reflexión patočkiana sobre el problema de la historia (*dějiny*), sobre todo allí donde el filósofo checo llega a afirmar que el germen del movimiento histórico se daría en el estrecho vínculo entre política y filosofía, es decir, en el juego entre la eclosión de la vida en comunidad y el surgimiento de esa dinámica ética mediante la que el individuo sale del círculo de la mera supervivencia, instituye su singularidad, que cuestiona el sentido de la vida y del mundo previamente dados, y se abre al libre espacio político de la comunidad, es decir, del mutuo reconocimiento *inter pares*. En el origen de la historia, por lo tanto, política y ética coincidirían, según Patočka, en la medida en que, mediante la afirmación de la problematización que el gesto filosófico inaugura, la existencia dejaría atrás la actitud indiferente que la define en el período pre-histórico y asumiría la responsabilidad de sí y los riesgos de una «vida en la verdad».

Las tres dimensiones fundamentales de la filosofía como cuidado

Ante todo, procuraremos exponer el modo en que, para confirmar su hipótesis, según la cual la filosofía, surgiendo del espacio común entre política y ética, se prefigura como cuidado de sí relacionado con el buen gobierno de la ciudad, Foucault vincula el movimiento de irrupción de la dimensión ontológica de la *ψυχή* (en cuanto *τόπος* y objetivo del discurso verdadero) con el movimiento de articulación de la filosofía en torno a tres ejes que definirían su identidad a lo largo de la historia occidental: el eje de la verdad (*ἀλήθεια*), el eje de las relaciones de poder (*πολιτεία*) y, finalmente, el eje de los modos de subjetivización (*ἔθος*). Es aquí donde, según Foucault, se desplegaría el sentido y la esencia originaria de la filosofía como cuidado de sí; y es a partir de aquí como sería posible comprender la historia de Occidente como historia del juego entre estos tres polos, irreductibles entre sí. La filosofía, por lo tanto, en el marco abierto por estas tres dimensiones, se habría desarrollado como ese discurso que, al indagar las condiciones de acceso del individuo a la verdad, se interroga sobre su posibilidad y sobre sus formas dentro de la comunidad política en la que vive; como esa interrogación que, al procurar indicar el mejor régimen político, también pregunta por la verdad necesaria para constituirlo y por la naturaleza del juego de diferenciación ética que su excelencia requiere; y, finalmente, como esa práctica que, al plantear la necesidad de la formación de

sí, pone la cuestión de la verdad y de su acceso, a la vez que se interroga sobre la constitución política capaz de soportar esa necesidad.

En lo tocante a esta cuestión, a renglón seguido procuraremos arrojar luz sobre la afirmación patočkiana según la cual, si es cierto que la filosofía como cuidado del alma coincide con esa novedosa posibilidad de una existencia que, al salir a la dimensión del presente, cuestiona todo sentido previo e inaugura el movimiento de la historia como proceso de problematización perenne y constitutivamente abierto, por otro lado, también cabe afirmar que su identidad se articula sobre los tres planos entrelazados de la verdad, de la comunidad política y de la formación de sí del individuo. Por lo tanto, en la medida en que representaría el acontecimiento decisivo que abre la historia occidental, la filosofía (en cuanto cuidado del alma) se habría desarrollado, para Patočka, como proyecto «onto-cosmológico», que al plantear el problema de la verdad (movimiento de manifestación) de los entes, procura constituir una comunidad justa en la que tenga cabida la auto-formación ética del individuo; como proyecto político, que se interroga sobre la mejor πολιτεία, partiendo de la verdad de lo ente y de la necesidad de una constitución autónoma de los sujetos; y, finalmente, como proyecto individual del alma, es decir, como necesidad de una constitución de sí a partir de la posibilidad de establecer una relación autónoma con la verdad en el marco problemático de la comunidad política.

El problema de la resistencia frente a los poderes

Respecto de este eje temático, trataremos de evidenciar que, para Foucault, el hecho reflexionar sobre el origen de la filosofía, mostrando su triple articulación en cuanto cuidado de sí, no sólo era necesario para leer genealógicamente la historia de Occidente como historia de las formas en las que los sujetos se han constituido a sí mismos en relación con la dimensión «otra» de la verdad, sino sobre todo para pensar la posibilidad de una resistencia frente a los poderes, recalificando la constitución ética que la filosofía conlleva como la más importante y efectiva posibilidad de acción política existente.

Y, finalmente, procuraremos poner de manifiesto cómo, al plantear la equivalencia entre filosofía y cuidado del alma en cuanto germen de la civilización occidental y legado que se mantiene a lo largo de su historia, la confrontación con la noción aristotélica *πρᾶξις* le permite a Patočka no sólo revelar una formulación distinta (con respecto a Platón) de la

práctica epimelética, sino también proclamar a la filosofía la posibilidad capital de resistencia al poder; posibilidad pensada en los términos de una acción crítica arrojada contra el mundo, que tiene su peso político en la auto-determinación de la existencia.

En relación con el material utilizado para nuestro trabajo de investigación, en el caso de Heidegger hemos empleado los textos originales alemanes, sirviéndonos de las traducciones castellanas para las citas y las notas.

En cambio, en el caso de Patočka, debido a que nos resulta casi del todo inaccesible el idioma checo, nos hemos resuelto a emplear las traducciones castellanas (allí donde las hay) y francesas de las obras de Patočka, indicando a renglón seguido la referencia de las correspondientes versiones checas. En particular, cuando las traducciones al castellano han sido llevadas a cabo a partir de las traducciones francesas – y no de los originales checos–, hemos optado por utilizar directamente éstas últimas, traduciendo al castellano las citas utilizadas, para facilitarle la tarea al lector. Sólo en un par de casos (el texto *Co můžeme očekávat od Charty 77?* [¿Qué podemos esperar de la Carta 77?]) y el libro *Sókratés. Přednášky z antické filosofie* [Sócrates. Clases de filosofía antigua]) hemos decidido valernos de las versiones italianas, traduciendo al castellano las citas utilizadas, pues son las únicas traducciones disponibles de los textos originales checos.

Asimismo, con respecto a la obra de Foucault, para nuestro estudio hemos empleado los originales franceses, sirviéndonos de las traducciones castellanas para las citas y las notas. Para unos textos hemos tenido que utilizar los originales ingleses, traduciéndonlos al castellano.

Finalmente, para todos los demás textos utilizados, cuando hemos podido conseguirlos hemos empleado, tanto para nuestro estudio como para las notas y las citas, los textos en su idioma original, traduciéndonlos al castellano en ayuda del lector: en caso contrario, hemos empleado directamente las correspondientes traducciones al castellano.

PRIMERA PARTE

1.1. SEIN UND ZEIT Y LA HERENCIA HEIDEGGERIANA: LA DETERMINACIÓN DE LA VIDA COMO CUIDADO

1.1.1. El «estar-en».

El quinto capítulo de la primera sección de *Sein und Zeit* finaliza la indagación del fenómeno unitario del «estar-en-el-mundo», y lo hace considerando su tercer «momento estructural»: el «estar-en» (*In- Sein*). Por un lado, explica Heidegger, el análisis del «estar-en» no es sino un punto de vista añadido a los anteriores, el «mundo» y el «quién», y encaminado hacia la determinación filosófica de la estructura «ontológico–existencial» del «Dasein», es decir, de la vida humana en su desarrollo fáctico, cuya constitución estriba precisamente en el estar ontológica y existencialmente ubicada en un mundo; pero, por otro, ese análisis también abre el camino a la definición de «cuidado» (*Sorge*)⁷, es decir, de esa figura conceptual que –según Heidegger– permite comprender las estructuras fundamentales de la vida humana como una unidad coherente –argumento que termina la primera sección de *Sein und Zeit*–.

En § 12 de *Sein und Zeit*, al adelantar el contenido del quinto capítulo, Heidegger ya había subrayado su significado ontológico: más que un valor espacial («en» como «dentro»), el «en», empleado por el filósofo alemán en la expresión «estar-en», pretende indicar el hecho de que la propia existencia humana está expuesta al mundo, es decir, está descubierta en cuanto tal, tanto en su «coestar» (*Mitsein*) al lado de los de que se preocupa, como en su «estar-en» medio de aquello de que se ocupa. Después de todo –añade Heidegger–, es la propia vida humana la que aclara su condición ontológica de «estar-en» y el significado de este concepto. En efecto, afirmar (tal como hace Heidegger)

⁷ «Die eindringlichere Betrachtung desselben soll aber nicht nur erneut und sicherer die Strukturganzheit des In-der-Welt-seins vor den phänomenologischen Blick zwingen, sondern auch den Weg bahnen zur Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins selbst, der Sorge» («Este examen más a fondo del mismo tema no se propone someter tan sólo de nuevo y en forma más certera la totalidad estructural del estar-en-el-mundo a la mirada fenomenológica, sino también abrir el camino hacia la captación del ser originario del Dasein, el cuidado»): en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, 17ª ed., p. 131 [tr. cast.: *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, 2003, 2ª ed., p. 155].

que, en tanto en cuanto «está-en-el-mundo», el Dasein «está iluminado» (*erleuchtet ist*), no significa ni que dicha luminosidad proceda de las cosas (o, en palabras de Heidegger, de la realidad óptica), ni que la claridad (*Lichtung*) que corresponde ontológicamente a la vida humana permita captar su esencia oculta: por el contrario, esa afirmación remite al hecho de que, en cuanto existencia que «está-en-el-mundo» expuesta y descubierta de manera cada vez diferente, la vida humana *es* claridad, pues existiendo se ilumina a sí misma y su esencia coincide precisamente con su existencia, entendiendo ésta como su condición ontológica de expuesta.

Dicho de otro modo, a través de la noción de «estar-en», lo que Heidegger pretende describir es la manera cómo la existencia humana, siendo expuesta a un mundo de entes de los que ocuparse y de otros Dasein de los que preocuparse, no se presenta como una estructura cerrada y aislada, sino más bien como una configuración de ser abierta, algo que cabe definir como «aperturidad» (*Erschlossenheit*). Dicha manera de ser es definida por Heidegger mediante la palabra «Ahí» (*Da*): el «Ahí» es la condición ontológica de aperturidad de la existencia humana y esta última siempre es *su* «Ahí». Estando en un mundo, es decir, estando expuesta al mundo, la vida humana debe *necesariamente* ser aperturidad de su propio ser, ya que si no estuviese abierta, los entes intramundanos –cuya naturaleza totalizante y relacional forma un «mundo circundante» (*Umwelt*)– ni siquiera podrían acercársele en su «condición respectiva» (*Bewandtnis*): en otras palabras, la aperturidad de una vida que se encuentra a existir en una situación concreta («Ahí») no es, para Heidegger, «algo» –propiedad o cualidad– que se va añadiendo a un sujeto previa y constitutivamente cerrado al mundo, sino que es el propio modo de ser de esa misma existencia: «*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*»⁸. Es por ello por lo que Heidegger llega a definir este originario carácter de abierto de la vida humana como aquello que indica su fundamental manera de ser: la existencia consiste en su estar-abierta (en ser su «Ahí»: el verbo ser hay que entenderlo en sentido transitivo) de tal manera que, desde un punto de vista ontológico, el «Ahí» (aperturidad) connota aquel ente al que, en su ser, «le va» este mismo ser:

⁸ «*El Dasein es su aperturidad*»: en *ibídem*, p. 133 [p. 157].

en la medida en que la esencia de este ente es la existencia, la frase existencial «el Dasein *es* su aperturidad» quiere decir, al mismo tiempo, que el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su «Ahí».⁹

Será al hilo de estas afirmaciones, por lo tanto, cuando Heidegger emprenda la descripción de los modos en los que la existencia *es* su «Ahí», a fin de dejar aparecer «la constitución ontológica de la aperturidad que pertenece esencialmente al Dasein»¹⁰. Descripción que deberá desarrollarse a partir del supuesto de que esos modos de «estar-en» el mundo –«disposición afectiva» (*Befindlichkeit*), «comprender» (*Verstehen*) y «discurso» (*Rede*)–, amén de ser constitutivos de la vida humana, son «cooriginarios», de modo que ninguno de ellos tenga la primacía sobre los demás y cada uno quede implicado en los otros.

Ahora bien, a diferencia de lo que cabría esperarse, para determinar las modalidades en las que inmediata y regularmente¹¹ (*zunächst und zumeist*) nos salen al encuentro esos rasgos del «Ahí», Heidegger decide romper con la anterior tradición de pensamiento y, a la hora de examinar las formas fundamentales de despliegue de la experiencia humana, resuelve no considerar las que normalmente han despertado el interés y la interpretación del análisis filosófico clásico. En su lugar, a fin de delinear una «ciencia originaria de la vida» (*Urwissenschaft des Lebens*), opta por reparar precisamente en esos aspectos de la existencia que, con más vehemencia, fueron marcados como inadecuados para desentrañar sus peculiaridades y sostener la validez de los análisis de la comprensión filosófica, puesto que eran objeto de una triple censura. Censura de orden ético, ya que se menospreciaba la trascendencia de su sentido respecto de otras vivencias; censura de orden ontológico, por cuanto se minimizaba su estatuto de ser en relación con el fenómeno de la existencia; y, finalmente, censura de orden lógico,

⁹ «Sofern [...] das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz »das Dasein *ist* seine Erschlossenheit« zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein »Da« zu sein»: en *ídem*.

¹⁰ «die ontologische Konstitution der zum Dasein wesentlich gehörenden Erschlossenheit»: en *ibídem*, p. 180 [p. 202].

¹¹ «»Zunächst« bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der Öffentlichkeit »offenbar« ist, mag es auch »im Grunde« die Alltäglichkeit gerade existenziell »überwunden« haben. »Zumeist« bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber »in der Regel« sich für Jedermann zeigt» (« Inmediatamente» significa la forma como el Dasein se manifiesta en el convivir de la publicidad, aun cuando «en el fondo» haya «superado» existentemente la cotidianidad. «Regularmente» significa la forma como el Dasein se muestra «por regla general», aunque no siempre, a cualquiera): en *ibídem*, p. 370 [p. 386].

en la medida en que se infravaloraba la coherencia de su configuración respecto de la mirada que los examinaba. Muy al contrario, en vez de censurarlos a través de semejante movimiento triple de la filosofía en cuanto aprehensión normativo–discursiva, Heidegger decide atender a ese conjunto de sucesos humanos reunidos bajo el término de «cotidianidad» (*Alltäglichkeit*), figura alrededor de la cual se suele identificar toda concreción vital cuya relevancia se supone ser accidental con relación a un intento teórico de comprensión crítica.

Ahora bien, aunque las apariencias apunten a lo contrario, el motivo de tal elección heideggeriana parece encontrarse precisamente en la encrucijada de motivos tanto lógicos como ontológicos. En efecto, si es cierto que la existencia humana se mueve en la constitución fundamental del «estar-en-el-mundo», y si el análisis del carácter de abierto de la vida y de sus rasgos constitutivos es un análisis «existencial» –es decir, no–categorial, ya que no pretende captar las propiedades y las cualidades derivadas de un ente simplemente presente–, entonces este mismo análisis forzosamente implica la investigación de dichas estructuras en el modo en que esa vida concretamente *es*, es decir, en aquel «determinado *cómo* de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida»¹². En otras palabras, evitar la materialidad de la cotidianidad, tal como ocurre en el caso de una aprehensión de corte teórico del fenómeno de la vida humana, según Heidegger, abocaría la tentativa de una descripción fenomenológica de la vida desde sí misma a un triple movimiento de pérdida de significatividad (*Entdeutung*¹³), de historicidad (*Entgeschichtlichung*¹⁴) y de carácter mundano (*Entweltlichung*¹⁵) de la propia existencia, lo cual desembocaría en una completa «privación de vida» (*Entlebung*¹⁶), es decir, en una completa incomprensión del fenómeno originario de la

¹² «Primär meint jedoch der Ausdruck Alltäglichkeit ein bestimmtes *Wie* der Existenz, das »zeitlebens« das Dasein durchherrscht» («Pero, primariamente el término cotidianidad mienta un determinado *cómo* de la existencia: el que domina al Dasein durante toda su vida»): en *ibídem*, p. 370 [p. 385].

¹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 56/57, Klostermann, 1987, pp. 90-91. Como nos informa J. Adrián Escudero, se trata de unas lecciones impartidas en Marburgo durante el semestre de verano de 1919: cf. ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, 2009, p. 32.

¹⁴ Cf. *ídem*.

¹⁵ Cf. *ídem*.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *op. cit.*, pp. 74-116. Cf. también HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 58, Klostermann, 1992, pp. 75-78. Según señala J. Adrián Escudero, se trata de las primeras lecciones impartidas en Friburgo durante el semestre de invierno de 1919-1920: ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, *op. cit.*, p. 32.

existencia humana a partir de sus más auténticas manifestaciones. De ahí que, en la segunda parte del quinto capítulo, Heidegger llegue a hablar del «ser cotidiano» del «Ahí», proponiendo un análisis de los caracteres originarios¹⁷ de la aperturidad propia de la existencia en su estar ubicada a diario en un mundo. Evidentemente, no se trata de mostrar la vida humana a partir de una teoría establecida del hombre, cuanto de resolver el enigma de su propio ser mediante la atestiguación de la más cercana y común concreción en la que ella se manifiesta, es decir, mediante lo «inmediatamente disponible», bajo cuya forma se presenta su constitución fundamental de ser.

Por la misma razón, y al lado de estas precauciones metodológicas, Heidegger advierte una y otra vez de los posibles riesgos correspondientes a otro equívoco relacionado con dicha constitución: precisamente, se trata del peligro de que el estar la existencia ubicada en un mundo pueda concebirse como una construcción fija, inmutable e inconexa, cuya interioridad explicaría las diferentes modalidades por las que la vida humana se relaciona con el mundo, con los demás y consigo misma¹⁸. Un equívoco que, sin embargo, Heidegger define como algo «perjudicial» para llevar a cabo un análisis ontológico-crítico de la existencia, porque no permite llegar a comprender que su constitución esencial (el «estar-en-el-mundo») es determinada *exclusivamente* a partir de su carácter de abierta en su cotidianidad. Una aperturidad que, además, deja aparecer un fenómeno que no es una simple añadidura a un armazón ontológico inmutable y encerrada, sino que se manifiesta como una manera fundamental de la existencia en su carácter de abierta, es decir, el fenómeno de la caída¹⁹ (*Verfallen*). Al mencionarla, afirma Heidegger, se pretende aludir al hecho de que, siempre que examinamos su facticidad, cabe observar una tendencia intrínseca a la propia existencia, aquella que la lleva a

¹⁷ Concretamente, se tratará del análisis de la habladería (correspondiente al modo impropio de ser del discurso), de la curiosidad (que constituye la versión impropia del comprender) y de la ambigüedad (que caracteriza al modo impropio en el que, inmediata y regularmente, ocurre la interpretación en el público convivir, en el «Uno»). Cf. § 1.1.3. de la presente investigación.

¹⁸ «Trotzdem mußte der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das »Gerüst« selbst seinsmäßig zu berühren» («Sin embargo, no pudo menos de quedar la apariencia de que el estar-en-el-mundo funciona como un armazón rígida dentro de la cual se desenvolverían los posibles comportamientos del Dasein en relación a su mundo, sin tocar la «armazón» misma en su ser»): en *ibídem*, p. 176 [p. 199].

¹⁹ «In ihnen und in ihrem seinsmäßigem Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das Verfallen des Daseins nennen» («En ellos y en su conexión de ser [es decir, en las determinaciones existenciales de la habladería, de la curiosidad y de la ambigüedad, nda] se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la *caída* del Dasein»): en *ibídem*, p. 175 [p. 198]. Cf. § 1.1.3. de la presente investigación.

absorberse en los entes del mundo. Se trata de una actividad originaria, una predisposición ontológica, pues se deja entrever tanto en la manifestación irreflexiva de la vida humana, como en sus formas más conscientes y propias. Dicha propensión no representa algo añadido, sino que desvela la íntima inquietud que define la propia existencia y, por lo tanto, apunta a algo no eliminable en la medida en que no encarna una cualidad secundaria y negativa²⁰.

Con la tematización de este carácter constitutivo de ser de la vida humana, Heidegger lleva a cabo, así, un primer esbozo del examen de la estructura originaria del «estar-en-el-mundo». No obstante, hay que tener en cuenta el hecho de que el objetivo de la primera sección de *Sein und Zeit* es asegurar la unidad estructural de la existencia, de modo que esta unidad pueda mostrarse desde la articulación de sus momentos fundamentales, dejando a la sección siguiente la tarea de atestiguar la comprensión de tal estructura en su totalidad y originariedad –su «estar vuelto hacia la muerte»– y, por lo tanto, de abordar «la pregunta por el fundamento que hace posible la unidad de esta estructura articulada»²¹, es decir, la temporeidad²² (*Zeitlichkeit*).

Es por eso por lo que, acto seguido, Heidegger plantea el problema del cuidado (*Sorge*): en efecto, desde un punto de vista ontológico, el cuidado permitirá definir la estructura unitaria de esos modos de ser de la vida humana que salen a la luz a partir de su análisis existencial, es decir, la «facticidad» (condición de arrojado), la «existencialidad» (proyecto) y la «caída» (modo de ser de la cotidianidad).

²⁰ «Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el destino más íntimo que afecta a la vida fáctica. La manera de asumir este destino, es decir, el modo como el destino «es», debe considerarse como un elemento constitutivo de la facticidad»: en HEIDEGGER, Martin. *Intepretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, trad. parcial de J. Adrián Escudero, Trotta, 2002, p. 39 [HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, en *Gesamtausgabe*, vol. 62, Klostermann, 2005],

²¹ «Die Frage nach dem *Grunde der möglichen Einheit* dieser *gegliederten Struktur*»: en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 351 [p. 367].

²² Por meras razones de coherencia y comprensibilidad, en la traducción de los términos *Zeitlichkeit* y *Temporalität* coincidimos con la propuesta de Jorge Eduardo Rivera para verterlos al castellano respectivamente como «temporeidad» y «temporariedad».

1.1.2. La constitución existencial del «Ahí»: disposición afectiva, comprender, interpretación y discurso.

A estas alturas, dentro de la perspectiva abierta por el análisis de la estructura ontológica de la vida humana en cuanto «estar-en-el-mundo» según los dos momentos de la «mundaneidad» (*Weltlichkeit*) y del «quién», Heidegger ya ha mostrado clara e inequívocamente que la existencia no es un ente que está encerrado en sí y que sólo posteriormente se abre al mundo, encontrando los demás entes y las otras existencias. Por el contrario, la vida humana está constitutivamente vuelta hacia el mundo, abierta al encuentro: y puesto que no existe un inicio y un fin de esta condición, dicha existencia, en todo y cada momento, está dirigida hacia sus posibilidades existenciales, su «propio poder-ser» (*das eigene Seinskönnen*). Eso no significa que su estar-abierta respecto de su ser coincida con el conocimiento *del* ser, sino que es la propia aperturidad lo que hace posible todo conocimiento, creencia o voluntad.

A partir de estas premisas, en tanto en cuanto el objetivo del análisis existencial de *Ser y Tiempo* es asegurarse una descripción de la constitución ontológica de la vida humana, Heidegger plantea la cuestión de qué hace posible y aclara esa aperturidad originaria: en la medida en que la existencia «se siente» siempre consignada (*angewiesen*) al mundo, de una manera u otra, tanto ocupándose de los entes como preocupándose por los otros, ¿qué es aquello que funda este «estar-consignada» (*Angewiesenheit*) la vida a sus más propias posibilidades existenciales?

El fenómeno en el que se basa este sentirse consignado y que, por lo tanto, constituye uno de los modos de ser originario en el que se mueve la existencia es definido por Heidegger mediante la expresión «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*)²³. La disposición afectiva indica precisamente la imposibilidad de la existencia humana de ir más allá o más acá de su condición de abierta al mundo. En efecto, de no tomarse en cuenta tal fenómeno, sería imposible describir las estructuras de la vida humana: incluso

²³ «In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat» («En el temple de ánimo, el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo»): en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 134 [p. 159].

los mismos intentos de corte teórico dirigidos a aclarar el origen de esa condición de consignado, se desarrollan a partir de una fundamental y determinada situación afectiva, en la medida en que todos y cada uno de los momentos que constituyen la existencia se encuentran determinados –mediante la disposición afectiva y desde el punto de vista ontológico– precisamente por una «condición de arrojada» (*Geworfenheit*) la vida humana en su «Ahí», entendido como la situación que codetermina la estructura ontológica de su «estar-en-el-mundo»²⁴:

El temple anímico lleva al Dasein ante su condición de arrojado, pero de tal manera que ésta no queda conocida como tal, sino incluso mucho más originariamente abierta en el modo «como uno se siente». Estar arrojado significa existencialmente encontrarse de esta o aquella manera. La disposición afectiva se funda, pues, en la condición de arrojado. El estado de ánimo representa la manera como cada vez yo soy primariamente el ente arrojado²⁵.

En la disposición afectiva y en la condición de arrojado, por lo tanto, se llega a un límite infranqueable de toda indagación sobre la vida humana. Límite que, no obstante, no es indicado por una exterioridad inalcanzable, sino que está inscrito en la propia existencia: al remitir a su condición de arrojada, la disposición afectiva equivale a un originario estar-consignada, en el que la vida humana se abre a sí misma en el modo de las posibilidades existenciales brindadas por su situación concreta.

Sin embargo, la disposición afectiva no sólo abre el vivir humano a su condición de arrojado –condición que puede manifestarse incluso en la forma de la huida ante sí

²⁴ Heidegger subraya cómo «ni siquiera la más pura *θεορία* está exenta de tonalidad afectiva»: en *ibidem*, p. 138 [p. 162]. En la recuperación de la dimensión afectiva, en *Sein und Zeit* Heidegger remite a Aristóteles, en particular al primer libro de la *Metafísica* y al segundo libro de la *Retórica*. En este último texto, nos sugiere Heidegger, se presenta una primera, e insuperada, «systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte» («interpretación de los afectos sistemáticamente realizada»): en *idem*. Insuperada porque, para Heidegger, ni siquiera la recuperación posterior de la dimensión de los afectos y de las emociones, llevada a cabo por Scheler mediante su trabajo fenomenológico, ha logrado sacar a la luz los fundamentos «ontológico-existenciales» del fenómeno de la disposición afectiva. Una falta de análisis de las afecciones y de los estados anímicos, cuyas razones, según Heidegger, pueden ser aclarados tan sólo a través de un análisis del aspecto constitutivo de la vida humana, esto es, de su condición de arrojada.

²⁵ «Die Gestimmtheit bringt das Dasein vor seine Geworfenheit, so zwar, daß diese gerade nicht als solche erkannt, sondern in dem, »wie einem ist«, weit ursprünglicher erschlossen ist. Das Geworfensein besagt existenzial: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin»: en *ibidem*, p. 340 [pp. 356-357].

mismo y en la dispersión en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación—. Esa disposición es, para Heidegger, también expresión de la originaria aperturidad de la vida humana en su estar ubicada en un mundo. De hecho, tan sólo a partir de la disposición afectiva cabe un «dirigirse hacia...», es decir, un estar-orientada la existencia hacia el mundo circundante (*Umwelt*) de los entes, un «coestar» en el mundo compartido con los otros (*Mitwelt*) y un estar en el mundo propio de su ser (*Selbstwelt*). Así, por ejemplo, en el caso del encuentro de la vida humana con los entes intramundanos, dicho encuentro puede producirse sólo en tanto en cuanto el mundo es ya siempre abierto «afectivamente»²⁶, de modo que los fenómenos de la ocupación y la circunspección (*Umsicht*) humanas para con los entes intramundanos se producen únicamente porque tanto la visibilidad comprensora de esos entes como su «significatividad» (la *Bedeutsamkeit*, es decir, la «estructura de la mundaneidad»²⁷ del mundo) hallan sus condiciones de posibilidad en la afectividad pura de la existencia. En otras palabras, toda comprensión del ser de lo ente, tanto práctica como teórica, pasa por la función de «apertura del mundo» (*Welterschließung*) de la *Befindlichkeit* que, al arrojar la vida humana en la facticidad de su situación concreta, fija de antemano las condiciones de posibilidad de su vivencia y los modos en los que este mismo mundo se le entrega en la experiencia cotidiana²⁸, allí donde una dinámica análoga ocurre en la medida en que la vida humana, en cuanto «está-en-el-mundo», está constitutivamente vinculada a sí misma y a los otros²⁹. El hecho de no ocuparse de estos fenómenos es, según Heidegger, un error

²⁶ «*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann*» («En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne»): en *ibídem*, pp. 137-138 [pp. 162].

²⁷ Cf. *ibídem*, p. 334 [p. 352].

²⁸ Es la disposición afectiva del «miedo» (§ 30) la modalidad existencial por la que Heidegger ilustra la centralidad del fenómeno del sentirse consignado a un temple de ánimo con vistas al encuentro del ente intramundano. El miedo, en efecto, muestra la vida humana en cuanto constitutivamente ubicada en un mundo en el ejercicio de su ocupación, en su reconocerse a partir de aquello de que se ocupa: «*Die Furcht enthüllt immer [...] das Dasein im Sein seines Da*» («El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su Ahí»): en *ibídem*, p.141 [p. 165]. Es por eso por lo que, respecto al miedo, Heidegger puede hablar de una disposición afectiva «impropia»: en tanto en cuanto es «miedosa» y se interpreta a partir de las cosas encontradas en el mundo, la existencia cada vez de nuevo debe salir de su pre-disposición afectiva al miedo para encontrar su camino hacia su ser más propio.

²⁹ Para comprender profundamente la centralidad de la disposición afectiva en la descripción ontológica de la vida llevada a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit*, no en balde remitimos el lector al curso en el que por primera vez Heidegger intentó esbozar un análisis de ese fenómeno. Se trata del curso de 1921-1922, acerca de las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Allí Heidegger afirmaba que al afanarse en el mundo, a partir de su inclinación a absorberse en las cosas que en él se encuentran, la vida fáctica (*Dasein*) no se aclara a sí misma *directamente*,

perjudicial del análisis filosófico, porque reafirma una equivocada concepción antropológica que ve en el hecho de disponer la vida humana de una conciencia, o una razón, aquello que únicamente la distingue de los otros seres vivientes, por lo que, en cierta filosofía, se llega a privilegiar los aspectos cognoscitivos y volitivos sobre los afectivos, que de esta manera descienden al nivel de «fenómenos concomitantes» (*Begleitphänomenen*)³⁰:

[...] el carácter existencial positivo de la posibilidad de ilusión es absolutamente desconocido por estas apreciaciones ontológicamente infundadas. Precisamente en la visión inestable y afectivamente oscilante del «mundo» se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada día diferente.³¹

Ahora bien, el hecho de que *es* siempre según el modo fundamental de un estar afectivamente abierta y determinada en una situación, no significa, para Heidegger, que la

mediante algo así como una autorreflexión egoica, sino «de rebote», en «relucencia» (*Reluzenz*), es decir, recayendo sobre sí a partir de la disposición afectiva (temple de ánimo) que se ha producido después del encuentro con el mundo. Esto se debe a que, insistía Heidegger, la modalidad del encuentro (véase: la aperturidad originaria) de la vida humana con los entes y con las otras existencias es aquello que constituye la vida fáctica en su propio ser. En efecto, en esta aperturidad, la vida no sale de sí para encontrar algo exterior, sino que sale siempre al encuentro de sí misma, «reluciendo» en aquello que encuentra.

Asimismo, al lado de la «relucencia» en cuanto categoría fundamental de la vida fáctica que codetermina su aperturidad ontológica, en aquel curso Heidegger aborda otro peculiar fenómeno, allí definido mediante el término de «prestrucción» (*Praestruktion*). A través de tal concepto, el filósofo alemán trataba de poner de manifiesto la capacidad de la «vida fáctica» de proyectarse a partir de las posibilidades que la vida reluciente pone a su disposición, o lo que es lo mismo desde un punto de vista existencial, procuraba mostrar el hecho de que la vida fáctica, en tanto en cuanto es «reluciente», es al mismo tiempo «preestructiva»: «So ist die Reluzenz im Sorgen selbst Gegenstand des Vorbauens und Sicheinrichtens, d. h. von der Praestruktion bewegungsmäßig betroffen. Alles Vorbauen aber »ist« nur im Sinne des Sorgens, d. h. macht die Bewegtheit des faktischen Lebens aus, wenn es die reluzenten Möglichkeiten sich zulegt, in der Aufmachung und im Sinne der weltlichen Begegnisse sich zeitigt. Das Sorgen ist so, daß es jede praestruktive Bewegtheit in einer weltlichen Reluzenz sich geben zu lassen sucht» («Así, en el cuidado, la relucencia es ella misma objeto del proyectar y del estructurar, es decir, a ella misma le corresponde la prestrucción a nivel de movimiento. Todo proyectar «es», pero, sólo en el sentido del cuidado, lo cual quiere decir que aquello constituye la movilidad de la vida fáctica sólo cuando esta brinda a sí misma unas posibilidades relucientes y, por ende, madura en su apertura y en el sentido del encuentro mundano. En fin, el modo de ser del cuidado es de tal manera que trata de hacerse dar toda movilidad preestructiva en una relucencia mundana [la traducción es mía, NdA]»): en HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, en *Gesamtausgabe*, vol. 61, Klostermann, 1994, p. 130.

³⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 139 [p. 163].

³¹ «die existenziale Positivität der Täuschbarkeit wird durch solche ontologisch unberechtigten Wertungen völlig verkannt. Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der Welt zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist»: en *ibidem*, p. 138 [p. 162].

existencia humana disponga de la posibilidad de vivir una vida «propia» (*eigentlich*), en la medida en que sería capaz de colocarse más allá de la dispersión en el mundo y de la búsqueda de evasión. Dicho de otro modo, no es posible liberarse de los temples de ánimo, sino únicamente bascular de un temple a otro³²: la vida humana es necesariamente arrojada a su «Ahí» porque, en todos y cada uno de sus modos de ser, se encuentra siempre «afectivamente dispuesta». Tal es el significado de su condición de consignada y, por ende, la indicación del hecho de que la existencia se encuentra constitutivamente abierta.

De ahí la afirmación de que la disposición afectiva no abre en el sentido de exhibir un posible objeto de reflexión, sino que suele abrir la existencia en el modo de la huida y de la diversión. En efecto, si, por un lado, esta huida no es sino una manera «existential» (*existenziell*) –esto es, concreta y secundaria– de estar abierta la existencia en relación con el mundo, con los otros y consigo misma, por otro lado, en la medida en que la vida humana coincide con ese peso que codetermina la aperturidad originaria y la define como «facticidad», la huida forma parte de sus posibilidades más propias: no se trata de un fenómeno ontológicamente constitutivo, pero sí representa lo que comúnmente suele ocurrir en la existencia. Dicho en palabras de Heidegger, el Dasein se revela «ya siempre» como afectivamente descubierto; y esto puede ocurrir tanto en la forma de la aceptación y del reconocimiento, como en la de la diversión y del rechazo –es decir, tanto en la posibilidad de la posesión de sí, como en la del ocultamiento y la pérdida de sí–, sin que pueda hablarse de una disminución de ser o de un «falta de ser» de la vida humana, desde un punto de vista ontológico.

Así pues, en la medida en que esclarece el problema de la constitución ontológica de la vida humana, la comprensión del fenómeno de la disposición afectiva, en cuanto momento «cooriginario», permite aclarar también el segundo aspecto fundamental de la

³² Para una correcta indicación del modo de ser de la existencia resulta esencial tomar en cuenta el fenómeno fundamental de la disposición afectiva. Para Heidegger, la posesión y el descubrimiento de sí no pueden prescindir del «deslizamiento» de un estado anímico a otro, que atestigua la condición de arrojada de la existencia. El descubrimiento de sí, mediante la aperturidad originaria de la disposición afectiva, proyecta la existencia tanto hacia la posibilidad de alcanzar su ser más propio, como hacia la posibilidad de perderse. De ahí que, para aclarar ese aspecto, Heidegger se haga con una expresión central de las *Confesiones* de San Agustín: «*oneri mihi sum*» (Libro X, 28, 39): la vida humana es un peso para sí misma. Expresión que el filósofo alemán utilizará también en *ibidem*, p. 134 [pp. 158-159]. Cf. también HEIDEGGER, Martin. *Augustinus und der Neoplatonismus*, en *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, en *Gesamtausgabe*, vol. 60, Klostermann, 2011, 2a ed., pp. 247-299.

estructura ontológica del «estar-en», es decir, el momento del «comprender» (o «proyecto»)³³.

Heidegger ya había llevado a cabo dos análisis del comprender, tratando de ofrecer una definición originaria y amplia, para evitar toda posible confusión con la idea de comprensión como forma de conocimiento propia de las «ciencias del espíritu» y opuesta al método explicativo, propio de las «ciencias de la naturaleza». En el primer análisis, en § 4 de *Sein und Zeit*, el filósofo alemán había mostrado que se puede hablar de una «primacía óntica» de la pregunta por el ser únicamente si se caracteriza la vida humana como aquello a que, en su constitutivo estar ubicada en un mundo, «le va» su propio ser —es decir, como aquel ente que, en términos ontológicos, está constitutivamente relacionado con el ser «en cuanto suyo»—. En esta perspectiva, el comprender (en cuanto íntimamente relacionado con el ser) se presenta, por lo tanto, como una «una determinación de ser del Dasein»³⁴. En cambio, en el segundo análisis, desarrollado en el marco del examen de la «mundaneidad» del mundo, Heidegger había vinculado la comprensión del ser al comprender que se articula en la estructura del estar-en-el-mundo y, por lo tanto, a la comprensión del mundo y de los entes que nos salen al encuentro en el «trato de la ocupación» (*besorgender Umgang*), llegando a descubrir que tan sólo el comprender en cuanto momento ontológicamente constitutivo de la existencia puede garantizar la apertura originaria de la misma vida humana para con los entes intramundanos.

Sin embargo, añade Heidegger, esos dos análisis no pueden llegar a una presentación clara y definitiva del fenómeno del comprender, pues no toman en consideración precisamente la disposición afectiva en cuanto modo constitutivo en el que la vida humana coincide con su situación concreta: desde el punto de vista fenomenológico, en efecto, sólo la disposición afectiva permite entender el hecho de que la existencia, en todos y cada uno de sus momentos (y, por ende, inclusive en el

³³ «Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes» («La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del «Ahí». Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado»); en *ibidem*, pp. 142-143 [pp. 166-167].

³⁴ «*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*» («La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein»); en *ibidem*, p. 12 [p. 35].

comprender), pone en juego su propio ser. Desde luego, este aspecto no hace referencia a los posibles y concretos peligros biológicos que ella corre en el movimiento fáctico de su desarrollo, sino que remite al hecho de que –considerada como estructura abierta que constitutivamente está ubicada en un mundo– la existencia «tiene que ser» su propio Ahí –es decir, está siempre abierta con vistas a su propio ser–. La vida humana no es una mera presencia, su figura no coincide con la de un sujeto cerrado y completo que posee unas capacidades para poder realizar algo, sino que es en sí misma una posibilidad arrojada, una virtualidad siempre abierta en los modos de la ocupación y de la solicitud, es decir, siempre estando «por–mor–de...» (*Worumwillen*) sí misma en cuanto pura posibilidad. De ahí que Heidegger defina el comprender como «poder-ser aperiente»:

El comprender es el ser de un poder-ser que jamás está pendiente como algo que todavía no está-ahí, sino que, siendo por esencia algo que jamás está-ahí, «es» junto con el ser del Dasein, en el sentido de la existencia³⁵.

La existencia puede estar abierta y libre para las posibilidades que se le presentan, sólo si ella misma *es* una posibilidad abierta; y este «ser–posible» en modo alguno debe ser entendido en un sentido abstracto, o dejado en la indeterminación. La estructura del «estar-en» se define precisamente a partir de un «poder–estar-en-el-mundo», esto es, sobre la base de un estar la existencia (en su carácter de pura virtualidad) ubicada en un mundo, precisamente porque ya siempre está arrojada en una posibilidad y avanza según posibilidad.

Es por este motivo por lo que Heidegger, así como a partir de la disposición afectiva había descubierto la condición de arrojado, así, a través del comprender (afectivamente dispuesto), revela el carácter de «proyecto» (*Entwurf*) de la existencia: «El

³⁵ «Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, das nie als Noch-nicht-vorhandenes aussteht, sondern als wesentlich nie Vorhandenes mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz »ist«»: en *ibídem*, p. 144 [p. 168]. En el curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger define la comprensión de la siguiente manera: «Das eigenste Seinkönnen selbst sein, es übernehmen und sich in der Möglichkeit halten, sich selbst in der faktischen Freiheit seiner selbst verstehen, d.h. *das sich selbst Verstehen in Sein des eingensten Seinkönnens, ist der ursprüngliche existenziale Begriff des Verstehens*» («Ser el más propio poder-ser mismo, asumirlo y mantenerse en la posibilidad, comprenderse a sí mismo en la propia libertad fáctica, esto es, *comprenderse a sí mismo en el ser del poder-ser más propio, es el concepto originario existencial del comprender*»): en HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 24, Klostermann, 1975, p. 391 [tr. cast., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, 2000, p. 332].

proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar»³⁶. El hecho de que la vida humana es un proyecto no significa que, en términos ontológicos, esté abierta a la conversión de su pura virtualidad en una realidad simplemente presente: ni siquiera apunta a su capacidad de realizar unas posibilidades que le salen al encuentro. Antes bien, el proyecto es el modo en el que la existencia humana se hace con sus posibilidades en cuanto tales: el modo de ser del proyecto estriba en ese carácter constitutivo que permite a la vida hacer que sus posibilidades sean y queden tales³⁷.

Este aspecto conlleva una serie de consecuencias que, para lo que aquí nos ocupa, es necesario analizar. En primer lugar, el hecho de hablar de la «comprensión del ser» no indica, para Heidegger, la conversión de este último en algo aprehensible de una vez por todas, sino que remite al hecho de que el comprender, en cuanto modo en el que la vida humana es originariamente pura posibilidad, es siempre un comprender «existentino» (esto es, repitámoslo una vez más; concreto y secundario), pues concierne siempre a la existencia en su facticidad, arrojada en una posibilidad definida como determinación concreta de la existencia misma. La comprensión del ser, por ende, se da siempre en las posibilidades que salen a la luz a partir del proyectarse la vida humana en su estar totalmente ubicada en un mundo.

³⁶ «Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen»: en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 145 [p. 169].

³⁷ Nos parece interesante remitir al lector al contenido del tercer párrafo del curso de verano de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, allí donde Heidegger procura mostrar la conexión ontológica entre la hermenéutica, entendida como «eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein» («una posibilidad de hacerse y de ser comprensor para sí mismo») y la facticidad, que en los primeros cursos en Friburgo coincide con el ser del Dasein. La comprensión de su propio ser indica un modo ontológico que corresponde al «Wachsein des Daseins für sich selbst» («estar despierto del existir para consigo mismo»). La existencia se define como «Die *eigenste* Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist, und zwar ohne daß »da« sie ist» («La posibilidad *más propia* de sí mismo, la que es el Dasein (facticidad), y precisamente sin que ella sea ya «ahí»») es decir, sin que pueda alcanzar su plena y definitiva realización como mera presencia. En consecuencia, la interpretación no es un conocimiento del ser de la vida humana en cuanto simple objeto aprehendido: al contrario, «das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität. Die Auslegung ist Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst» («el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.»). La hermenéutica, pues, es el modo propio de la existencia en cuanto «estar en camino» hacia su propio ser: es un «*Möglichsein* festhalten» («mantener firme el *ser-posible*»). Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, en *Gesamtausgabe*, vol. 63, Klostermann, 1988, pp. 14-17 [tr. cast.: *Ontología. Hermeneutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, 1999, pp. 32-36].

A la luz de esta conclusión, cabe entender también el fenómeno del doble desarrollo de la aperturidad de la vida humana, es decir, su carácter de abierta al mundo y, a la vez, a sus más íntimas posibilidades existenciales. Heidegger designa estos dos posibles modos del proyecto respectivamente «comprensión impropia» y «comprensión propia». Se trata siempre de una comprensión de sí, pero desplegada en los dos modos opuestos de la «propiedad» y de la «impropiedad». Así, en tanto en cuanto el mundo representa el horizonte originario de la estructura existencial del «estar-en», si, por un lado, la «comprensión impropia» no equivale a un olvido de sí por parte de la vida humana, por otro, el «comprender propio» es aquél que reconoce el carácter de caída (*Verfallen*) de la existencia, es decir, la constitutiva imposibilidad de dominar la vida humana su fundamento (el ser), por lo que se puede definir «propia» sólo esa comprensión que no se queda en el olvido del ser que la relación diaria con los entes concretos por lo común suele predisponer:

El Dasein fáctico puede comprenderse principalmente a partir del ente intramundano que encuentra, puede dejar determinar su propia existencia principalmente no a partir de sí mismo, sino a partir de las cosas, de las circunstancias y de los otros. Es éste el comprender que llamamos *comprensión impropia*, que hemos ya caracterizado antes y que ahora se aclara a partir del concepto principal del comprender. Aquí «impropio» no significa que no sea un comprender efectivo, sino que designa una comprensión en que el Dasein que existe no se comprende primariamente a partir de su posibilidad de concebirse más propia. Sin embargo, el proyecto puede realizarse principalmente a partir de la libertad del Dasein más propio y, volviendo a ella, realizarse como comprensión propia [la traducción es mía, nda]³⁸.

Articulándose como estructura abierta que está en un mundo según el fenómeno de la ocupación, la vida humana se comprende siempre y primariamente de manera impropia, es decir, siempre y primariamente a partir de aquello de que se ocupa: la

³⁸ «Das faktische Dasein kann sich primär aus dem begegnenden innerweltlichen Seienden her verstehen, es kann seine Existenz primär nicht aus sich selbst, sondern aus den Dingen und den Umständen und von den Anderen bestimmen lassen. Es ist das Verstehen, das wir das *uneigentliche Verstehen* nennen, das wir früher schon charakterisierten und das sich jetzt aus dem principiellen Begriff des Verstehens verdeutlicht. »Uneigentlich« heißt hier nicht, es sei kein wirkliches Verstehen, sondern es meint ein solches Verstehen, worin das existierende Dasein primär sich nicht aus der eigensten selbstergriffen Möglichkeit versteht. Oder aber der Entwurf kann sich primär aus der Freiheit des eigensten Daseins und in diese zurück als eigenliches Verstehen vollziehen»: en HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 395 [p. 335].

comprensión propia se desarrolla tan sólo como toma de posesión (*Ergreifen*) modificada de la existencia³⁹.

Pues bien, a partir del momento constitutivo del comprender (afectivamente dispuesto), la revelación del carácter de proyecto de la existencia entraña también otras consecuencias. En primer lugar, el proyecto manifiesta el hecho de que la vida humana debe necesariamente «resolverse» a una de sus posibilidades concretas, es decir, el hecho de que esa misma existencia es una posibilidad obligada a vivir en la situación concreta en la que se encuentra. Ello no implica que, al resolverse a una de estas posibilidades, la vida humana elimine las otras, sino que después de cada elección el proyecto entero de la existencia queda modificado y la vida humana se encuentra cada vez de nuevo ante las diferentes posibilidades fácticas de su articulación, es decir, de su comprensión: *«puesto que el comprender concierne siempre a la plena aperturidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, el transponerse del comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad»*⁴⁰. Dicho en términos «ónticos», esto significa que las posibilidades fácticas que le salen al encuentro a la vida humana en su constitutivo carácter de abierta (esto es, en cuanto proyecto arrojado) tienen una repercusión que modifica la disposición afectiva originaria del comprender, en la que se mueve todo intento de apropiación de lo comprendido.

Por otra parte, en la medida en que la existencia necesaria y completamente «está-en-el-mundo» un mundo, el carácter de proyecto muestra también que el comprender es constitutivo incluso de la «significatividad» de ese mismo mundo. En efecto, la definición del comprender en cuanto «poder-ser aperiente», entre otras cosas, pone de manifiesto que la existencia, en tanto en cuanto comprende, remite el ente (encontrado en la

³⁹ La diferencia entre comprensión (o existencia) «impropia» y «propia» se hará patente al tratar Heidegger el fenómeno de la «resolución» (*Entschlossenheit*). En § 31, los modos de la propiedad y de la impropiedad se encuentran bajo los caracteres propios del comprender, de lo «auténtico» (*echt*) y de lo «inauténtico» (*unecht*). A fin de una correcta comprensión de la pareja de adjetivos *echt/unecht*, creemos oportuno indicar que ambos términos pueden traducirse también como «genuino»/«no genuino» (como, por otra parte, a veces opta J. E. Rivera en su traducción), por lo que cabe hablar de una comprensión impropia «en su modalidad auténtica» o «genuina»: cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 146-148 [pp. 170-172].

⁴⁰ «Weil vielmehr das Verstehen jeweils die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft, ist das Sichverlegen des Verstehens eine existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzen»: en *ibídem*, p. 146 [p. 170].

ocupación diaria) a sus condiciones de posibilidad⁴¹, es decir, lo remite a esa «totalidad respeccional» (*Bewandtnisganzheit*) en la que se mueve la «circunspección» (*Umsicht*) de su actuar y a partir de la cual el ente es interpretado no sólo en su condición de algo que «está a la mano» (*Zuhanden*), sino también en su carácter de útil —esto es, en cuanto sirve «para-algo» (*Um-zu*)—. Es por eso por lo que Heidegger afirma que la indicación del «para-algo» apela al ente en su ser, al ente «en cuanto» ente: «El «en cuanto» expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación»⁴². Toda «visión» (*Sicht*), en la que incluso pueda quedar oculta la referencia a la constitución ontológica de lo que es considerado (en la simple circunspección) en su carácter de útil, es ya «comprensora–interpretante», es decir, es un comprender el ente, que lo capta y lo vuelve disponible en la forma de «algo en cuanto algo»⁴³.

Ahora bien, la referencia al «en cuanto» no equivale a un juicio agregado después del encuentro de un ente en su mera presencia: al contrario, es precisamente esta estructura originaria de la existencia la que admite la aparición del ente en su «condición de a la mano» (*Zuhandenheit*). En otras palabras, la totalidad respeccional, en cuanto totalidad de las condiciones de posibilidad de manifestación de los propios objetos, constituye el fundamento de la interpretación del mundo. Esto significa, en consecuencia, que la interpretación descubre sólo aquello que ha sido preliminarmente comprendido; este último puede «aparecer» sólo sobre la base de la «situación hermenéutica» inmanente a toda comprensión:

Toda interpretación tiene su haber previo, su manera previa de ver y su manera de entender previa. Si como interpretación teórica (*Interpretation*) ella se convierte en tarea

⁴¹ En este sentido, y de acuerdo con su lectura del texto kantiano, Heidegger da la razón a Kant cuando éste afirma que «ist nichtdaseinsmäßiges Seiendes in seinem Sein verstanden, wenn es auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin erschlossen wird» («el ente que no tiene el modo de ser del Dasein es comprendido en su ser cuando se lo patentiza en función de sus condiciones de posibilidad»): en *ibidem*, p. 145 [p. 168]. Por ello, desde esta perspectiva, la *Crítica de la razón pura* podría leerse, según Heidegger, como el intento de mostrar que cabe dar con los «objetos de la intuición empírica» tan sólo a partir de la referencia (léase: relación) *a priori* a las condiciones de posibilidad de los propios objetos.

⁴² «Das »Als« macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung»: en *ibidem*, p. 149 [p. 173].

⁴³ En el párrafo sobre el enunciado (§ 33), Heidegger define este «en cuanto» originario, propio de la interpretación circunspectivamente comprensora, como «en cuanto hermenéutico-existencial», a partir de cuya consideración el «en cuanto» relativo al enunciado («en cuanto apofántico») representa su modificación privativa, dirigida únicamente a la captación del ente intramundano en cuanto mera presencia, objeto de una «pura mostración contemplativa». Cf. *ibidem*, *op. cit.*, p. 158 [p. 181].

explícita de una investigación, entonces el todo de estos «supuestos», llamado por nosotros la *situación hermenéutica*, necesita ser previamente aclarado y asegurado en y desde una experiencia fundamental del «objeto» que queremos patentizar⁴⁴

La interpretación de un ente «en cuanto» ente requiere, pues, una aperturidad preliminar que consiste en brindar un «haber–previo» (*Vorhabe*) –es decir, una totalidad respeccional que hace el objeto ya disponible en sus referencias constitutivas–, en facilitar «una manera previa de ver» (*Vorsicht*) –eso es, un desocultamiento de lo comprendido, guiado por una determinada perspectiva que encuadra la interpretación– y, finalmente, en posibilitar una «manera de entender previa» (*Vorgriff*) –o sea, un repertorio conceptual a partir del que deben descubrirse los caracteres ontológicos del ente intramundano–. Sin embargo, añade Heidegger, aunque la interpretación no difiere de la comprensión (pues se configura justamente como «la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender»⁴⁵), las estructuras del *Vor–* y de la «prioridad» (propias de la comprensión), y del «en cuanto» (constitutivo de la interpretación), no se ubican ni en dos niveles «transcendentales» diferentes, ni están vinculadas en una relación de tipo causal. Esas estructuras, en cambio, remiten a un «fenómeno unitario» que Heidegger designa con el nombre de «sentido» y que, en la medida en que define el horizonte con respecto al que puede alcanzarse el contenido de la interpretación comprensora –es decir, el ente «en cuanto algo»⁴⁶–, plantea la cuestión de los límites de la comprensibilidad del ser por parte de la existencia. Si la estructura preliminar del sentido abre el espacio dentro del cual la interpretación se mueve, ¿qué es entonces aquello que articula la comprensibilidad en cuanto tal?

La respuesta a este problema se encuentra en la misma estructura originaria de la existencia: en efecto, en la medida en que el Dasein es «coestar»⁴⁷ –es decir, además de

⁴⁴ «Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das Ganze dieser »Voraussetzungen«, das wir die *hermeneutische Situation* nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden »Gegenstandes«: en *ibídem*, p. 232 [p. 252].

⁴⁵ «Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten» («La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender»): en *ibídem*, p. 148 [p. 172].

⁴⁶ «Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird» («Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo»): en *ibídem*, p. 151 [p. 175].

⁴⁷ Cf. *ibídem*, p. 120 [p. 145].

estar abierto al trato de la ocupación con los entes intramundanos y a «sí-mismo»⁴⁸ (*das Selbst*), está constitutivamente abierto a las otras existencias— debe haber una estructura que resulte condición de esa misma aperturidad del Dasein en cuanto «estar-en-el-mundo». De ahí que Heidegger proponga el discurso (*Rede*) como tercer momento constitutivo de la aperturidad propia de la vida humana, «*existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*»⁴⁹. El discurso es la articulación del comprender, es decir, el modo en que la totalidad respeccional del «estar-en-el-mundo», ya siempre comprendida y vivida por la existencia según las diversas afecciones del estar-dispuesto—afectivamente, resulta expresada y se vuelve comunicable. En otras palabras, en el discurso, llega a expresarse la «significatividad» que está vinculada a la «condición respectiva» de los entes intramundanos⁵⁰. Por lo tanto, no puede concebirse o existir una comprensibilidad no articulada, no susceptible de expresión: puesto que está originariamente estructurada como «comprender» (es decir, a partir del movimiento de su praxis con vistas a la disposición de un proyecto de vida futuro) y como «disposición afectiva» (esto es, en cuanto existencia fáctica, ya siempre arrojada en un mundo de posibilidades *afectiva y previamente* determinadas), la vida humana está a la vez originariamente abierta tanto al mundo como a los otros, por cuanto está configurada sobre todo de acuerdo con una estructura discursiva que articula las significaciones en un todo referencial dado de antemano. Dicho de otra manera, en cuanto fundamento ontológico de todo lenguaje concreto, el discurso articula la comprensibilidad *previa* del

⁴⁸ Con respecto a los temas que nos convocan aquí, el del «cuidado de sí» y del cuidado del alma, no en balde remitimos al siguiente paso de J. Adrián Escudero quien, con su consabida y rigurosa claridad, nos facilita la comprensión del desarrollo de la noción de *Sorge* con respecto a su originario vínculo a la cuestión del sujeto en cuanto «sí mismo»: «Para Heidegger, la mismidad (*Selbstheit*) o el sí mismo (*das Selbst*) dependen de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me relaciono con el mundo de las cosas y la personas. Cuando me relajo caigo en la publicidad, cuando me adelanto resueltamente soy mí mismo. En cualquier caso, el «sí mismo» no es ni substancia ni sujeto, sino que expresa el movimiento intencional de la existencia. Por una parte, el Dasein se dirige al mundo en sus diferentes modalidades de la ocupación (*Besorgen*) de los entes del mundo circundante (*Umwelt*) y de la solicitud (*Fürsorge*) con la que trata a los otros en el marco del mundo en común (*Mitwelt*); por otra, el Dasein también se relaciona consigo mismo. Este tipo de relación se tematiza en las lecciones de 1920-1921 y 1921-1922 en términos de la *Bekümmern* («inquietud» o «preocupación») que el Dasein muestra por su mundo propio (*Selbstwelt*). Curiosamente, esta *Selbstwelt* y el respectivo modo de comportamiento de la *Bekümmern* desaparecen de la analítica existencial: en ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, op. cit., p. 152.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 161 [p. 184].

⁵⁰ Cf. *ibidem*, pp. 83-88 [pp. 109-115].

mundo y, por el hecho de colocar la vida humana arrojándola en un mundo de significatividad que ella no ha elegido⁵¹, la dispone afectivamente en ese mismo mundo:

El discurso es la articulación «significante» de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo, estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado⁵².

Es por eso por lo que Heidegger recuerda el hecho de que los griegos no tenían un término para indicar el «lenguaje», sino que su λόγος remitía precisamente al significado (ontológico) de «discurso» y, por lo tanto, no se refería a un sistema de reglas gramaticales y símbolos útiles para la comunicación, tal como se entiende el lenguaje a partir de nuestra modernidad. A través de una lectura original de la definición griega (aristotélica) de hombre como ζῷον λόγον ἔχον, Heidegger quiere respaldar su análisis del discurso mostrando que los griegos no definían al hombre del lado de la racionalidad (así como se ha entendido a partir de la Escolástica, traduciendo esa expresión griega al latino *animal rationale*) o del lado de la mera posesión del lenguaje en cuanto sistema de símbolos: por el contrario, esa definición expresa un carácter ontológico de la vida humana, es decir, una concepción de la existencia por la que, en cuanto «estar-en-el-mundo», la vida humana está abierta para con una comprensibilidad ya siempre articulada. El discurso manifiesta la existencia en cuanto «Weise des Entdeckens der Welt

⁵¹ El tema de la elección alude al fenómeno de la conciencia y, por ende, al tema de la culpa (*Schuld*), tal como Heidegger los aborda en § 58. Se trata de asuntos decisivos en el despliegue de *Sein und Zeit*, en la medida en que posibilitan y corroboran la unidad de las estructuras de la vida humana en cuanto *Sorge*. En efecto, el fenómeno de la llamada de la conciencia remite la existencia a su «ser-culpable originario», la alcanza en la dispersión de la masividad del «Uno» para que se dirija hacia sus más propias posibilidades de ser, es decir, para que se proyecte «propriadamente» hacia sus más íntimas posibilidades existenciales a partir de su condición de arrojada. En otras palabras, por un lado, la comprensión de la llamada lleva la vida humana al reconocimiento de su propia «culpabilidad», es decir, a la comprobación de su condición de «(nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit» («ser-fundamento (negativo) de una nihilidad»: pero, por otro, esa comprensión confirma también la unidad de la constitución ontológica de la existencia en cuanto cuidado, al tiempo que funda la libertad de la vida humana para con la responsabilidad respecto a su propia existencia en cuanto pura posibilidad: «querer-tener-conciencia» ante la llamada coincide con la capacidad de alcanzar la existencia sus más propias posibilidades; «Der Ruf ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen. In der Unheimlichkeit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen» («La llamada es llamada del cuidado. El ser-culpable constituye el ser que llamamos cuidado. En la desazón el Dasein está en originaria solidaridad consigo mismo»): en *ibidem*, pp. 285-287 [pp. 304-305].

⁵² «Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält»: en *ibidem*, p. 161 [p. 185].

und des Daseins selbst»⁵³: «Λόγος es algo en lo que se enuncia una relación de ser entre los dos dominios universales que se han citado antes: hombre (ἄνθρωπος) – mundo (φύσις)»⁵⁴. El lenguaje no coincide con una mera herramienta humana, derivada de su proceso civilizatorio; la existencia es *originariamente* coestar con los otros y, por ende, guarda en el discurso un modo constitutivo de su aperturidad, de ser su «Ahí»⁵⁵.

⁵³ «forma del descubrimiento del mundo y del mismo Dasein»: en *ibidem*, p. 165 [p. 188].

⁵⁴ «Λόγος ist etwas, worin sich also ein Seinzusammenhang zwischen den vorgenannten zwei universalen Bezirken bekundet: Mensch (ἄνθρωπος) – Welt (φύσις)» en HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, vol. 21, Klostermann, 1995, 2a ed., p. 3 [tr. cast., *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de J. Alberto Ciría, Alianza, Madrid, 2004, p. 13]. Este modo de entender el *lógos* ya se había manifestado en los cursos de 1920: véase, por ejemplo, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (p. 10), allí donde Heidegger hace converger el *lógos* con el δηλοῦν. Cf. también, el curso del semestre de invierno de 1924-1925, titulado *Platon: Sophistes*: «Sondern jede Rede ist ihrem eigensten Sinne nach Aufdecken von etwas. Damit ist eine neue κοινωμία fixiert, die κοινωμία jedes λόγος mit dem ὄν. Diese κοινωμία ist mit dem Sinn des λόγος selbst gegeben» («Sin embargo, todo discurso es, por su sentido propio, descubrimiento de algo. Con ello, se establece una nueva κοινωμία, κοινωμία de todo λόγος con el ὄν. Esta κοινωμία es dada ya con el sentido de λόγος mismo»: en HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*, en *Gesamtausgabe*, vol. 19, Klostermann, 1992, p. 598). Por lo tanto, el carácter enunciativo, predicativo, apofántico del lenguaje es una consecuencia del λόγος en cuanto discurso y no su significado originario y principal.

⁵⁵ Heidegger seguirá con su análisis del discurso, centrándose en los que serían sus cuatro aspectos constitutivos, entendidos como caracteres fundados en la constitución ontológica de la vida humana: el «sobre-qué» (*Worüber*) –aquello de qué se discurre, aunque no sea patentemente tematizado en el discurso–, el «algo-que-el-discurso-dice» (*Geredetes*), la «comunicación» –que articula el «convivir comprensor»– y, finalmente, el «expresarse» basado en la «notificación» (*Bekundung*), en cuanto indicación del estar-abierto la vida humana, de su constitutivo estar siempre «fuera», es decir, cada vez dentro de una determinada situación emotiva.

1.1.3. La cotidianidad y el movimiento de caída de la vida humana.

Los momentos fundamentales del «estar-en» que acabamos de presentar brevemente (la disposición afectiva, el comprender, el discurso) corresponden a la existencia, considerada en general, en su «estar-en-el-mundo»: es más, Heidegger ha podido plantear esas estructuras ontológicamente originarias sólo partiendo justamente de un aspecto fundamental del mismo «estar-en-el-mundo», es decir, de su carácter de abierto. De ahí que el filósofo alemán, a continuación, aborde el examen del despliegue cotidiano de la existencia diaria: la descripción –aunque *a posteriori*– de las maneras concretas en que la vida humana se encuentra fácticamente relacionada con los entes y las otras existencias en la esfera cotidiana es aquello que le permite confirmar su analítica existencial y radicar esos modos de ser fundamentales que configuran la existencia en el ámbito de la experiencia «pública» (esto es, en esa manera de ser dominada por el dimensión impersonal del «Uno» –*Man*–). En definitiva, si el punto de partida de la analítica existencial no es ofrecido por una manera previamente consolidada de determinar el ser del hombre, sino por el modo (el «cómo») en el que la vida humana por lo general *es*, entonces, los planteamientos formulados por Heidegger pueden ser confirmados tan sólo si se indica el «horizonte fenoménico» en que se mueve la estructura existencial del «estar-en», o lo que es lo mismo, la manera en la que la existencia es «cotidianamente» su Ahí:

el Dasein inmediata y regularmente se absorbe en el uno y es dominado por él. En cuanto arrojado en el estar-en-el-mundo, ¿no está el Dasein arrojado ante todo precisamente en lo público del uno? ¿Y qué significa este carácter público sino la específica aperturidad del uno?⁵⁶

En cuanto arrojada, la existencia ya siempre es perdida en el mundo en el que se ocupa de los entes e identificada en la «medianidad» de una vida compartida en un mundo de tradiciones y perspectivas existenciales univocas; sin embargo, el hecho de que la existencia viva según los esquemas fácticos brindados por la perspectiva de esa

⁵⁶ «das Dasein zunächst und zumeist im Man aufgeht und von ihm gemeistert wird. Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet diese Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?»: en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 167 [p. 190].

medianidad es justamente su propia y originaria manera de ser: «Es propio de la facticidad de este *factum* que el Dasein, *mientras* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno»⁵⁷.

Es por eso por lo que Heidegger una y otra vez insiste sobre la distancia existente entre su análisis del ser cotidiano de la vida humana y otras reflexiones críticas sobre el mismo tema. En efecto, a diferencia de los análisis filosófico–antropológicos tradicionales, la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) coincide, para el filósofo alemán, con esa dimensión ontológicamente significativa de la existencia por cuanto permite aclarar su articulación fundamental de ente abierto que, estando ubicado en un mundo, está dirigido a sí–mismo «coestando» con los otros y estando en medio de aquello de que se ocupa. En la medida en que la vida humana suele determinarse dentro de una comprensión de sí misma que se mueve en la dimensión del «Uno» –es decir, en la «masividad» de un mundo de tradiciones comunes y compartidas–, en lugar de eludir esta dimensión en favor de un paradigma más teórico⁵⁸, es necesario abordarla, ya que, en cuanto «condición de arrojado» (*Geworfenheit*), representa la única manera para acceder filosóficamente a la comprensión de la constitución ontológica de la existencia⁵⁹.

En particular, en la esfera pública del «Uno» se anuncian modalidades impropias de apertura (allí donde el hecho de definir las como «impropias» no remite a una crítica moralizante por parte de Heidegger) que muestran el carácter fundamental de la existencia: se trata, respectivamente, de la habladería (en cuanto modalidad cotidiana del discurso), de la curiosidad (en cuanto posibilidad impropia de la visión comprensora) y de

⁵⁷ «Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird»: en *ibidem*, p. 179 [p. 201].

⁵⁸ «Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen*. Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene» («Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido *pasada por alto*, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo óticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica»): en *ibidem*, p. 43 [p. 69].

⁵⁹ «Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als positive Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses Nicht-sein muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält» («El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este no-ser debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente»): en *ibidem*, p. 176 [p. 198].

la ambigüedad (en cuanto modo inauténtico de la interpretación)⁶⁰. La importancia de estos modos de ser estriba justamente en que, a través de la descripción de su despliegue y de sus conexiones internas (siempre desarrollada en el marco de una actitud no valorativa), cabe esbozar no tanto una taxonomía antropológica, como el perfil esencial de la vida sobre la base de los contornos de la *Alltäglichkeit*.

Sobre todo, a partir de esta última, se manifiesta el motivo por el que la existencia suele quedarse envuelta en unas formas impropias de apertura, a saber: la intrínseca tendencia humana a la huida, a la decadencia, a la pérdida de sí o –como la llama Heidegger en *Sein und Zeit*⁶¹– a la «caída»⁶² (*Verfallen*). *Verfallen* es el modo de ser cotidiano y fundamental (en cuanto cotidiano) del Dasein. El hecho de que la vida humana se halle perdida en el mundo, extraviada en la «publicidad» (*Öffentlichkeit*) del *Man* y de sus relaciones inauténticas, indica la manera cómo, sólitamente, la existencia

⁶⁰ Para aquello que aquí nos ocupa, las páginas de *Ser y Tiempo* que Heidegger dedica al análisis de estos temas tienen un valor histórico-documental muy alto. En tanto en cuanto logran combinar la investigación sobre lo que pertenece a la experiencia común con la renovación y la aplicación a la vida cotidiana de algunas importantes categorías filosóficas (de Aristóteles y de Agustín, en primer lugar), creemos que esas páginas han contribuido, de una manera absolutamente decisiva, al despliegue de dos dinámicas filosóficas diferentes, pero íntimamente relacionadas entre sí, que se han desarrollado sobre todo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, en efecto, han constituido el modelo para sucesivas investigaciones, llevadas a cabo desde una vertiente más «existencialista», que han pretendido poner de manifiesto, por medio de una descripción sistemática de lo cotidiano, la situación sin salida en la que el hombre «constitutivamente» se encuentra al vivir (¿Sartre?, ¿Camus?); y, por otro, han contribuido a la reevaluación del problema de la filosofía en cuanto ejercicio espiritual que plantea el vínculo entre el problema de la verdad y el cuidado ético y político de uno mismo. Desde luego, es justamente por este segundo camino por el que creemos oportuno atisbar una analogía entre las propuestas filosóficas de Foucault y Patočka.

⁶¹ Aunque Heidegger introduzca por primera vez el término *Verfallen* en el *Natorp-Bericht* de 1922 –allí, la caída es la «tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio declive» (en HEIDEGGER., Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, op. cit., p. 38)– su significado existencial ya había sido objeto de indagación en el curso de 1921-1922 sobre las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. En aquel contexto, sin embargo, el filósofo alemán habla de «ruinancia» (*Ruinanz*). La *Ruinanz* indica la «movilidad fundamental del cuidado» (*Grundbewegtheit des Sorgens*) y no corresponde a un añadido ontológico, o a una disposición que la vida puede elegir o eludir, sino al hecho de que el vivir, en su ser histórico-efectivo, ya siempre acontece de manera «ruinosa», «cadente»: cf. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische forschung*, en op. cit., pp. 131-140 y pp. 154-155.

⁶² «Caída» es la traducción al castellano del término alemán *Verfallen*. Como es bien sabido por todo lector de Heidegger, esta palabra significa «arruinar», «decaer», «caer» o, en cuanto participio pasado, «cadente», «ruinoso». Lo que más importa es que el término *Verfallen* no remite a un estado de «caído», sino al propio movimiento de caída, al «ser-cadente», al «ir a la ruina», allí donde queda patente la *Bewegung* propia de la existencia: un aspecto que será decisivo en la lectura patočkiana de Heidegger y en su consiguiente elaboración filosófica.

«está-en-el-mundo». Más que un estado, este fenómeno señala sobre todo una movilidad, es decir, coincide con ese «*ontologischer Bewegungsbegriff*»⁶³ que permite pensar la propensión de la existencia a alejarse no tanto de una situación originaria o perfecta (la «caída» de la que habla, por ejemplo, la tradición judeocristiana), como de sí misma, de lo que el mismo Dasein es, para acabar absorbiéndose en el mundo, para precipitarse «desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia»⁶⁴.

La caída, por lo tanto, manifiesta una estructura ontológica esencial de la vida humana, en la medida en que caracteriza su cotidianidad. En otras palabras, por un lado, dicho fenómeno, avanzando como un torbellino (*Wirbel*) que arrolla y hunde la existencia en la «medianía» (*Durchschnittlichkeit*) impersonal (a la vez que le niega su autenticidad y la ilude acerca de su posesión), delata su estado de consignada al mundo, su condición de arrojada: «El torbellino pone de manifiesto también el carácter de lanzamiento y de movilidad de la condición de arrojado, condición que en la disposición afectiva del Dasein puede imponérsele a éste mismo»⁶⁵. Pero, por otro, representa el intento, llevado a cabo por la propia existencia, de encubrir las potencialidades que la caracterizan, es decir, de nivelar su «poder-ser» sobre el ser, aparentemente establecido de una vez por todas, del «Uno», en la medida en que, en su movimiento cadente, el vivir humano se enreda en sí mismo, instaurando las condiciones para absorberse en el mundo y «apririonarse» en la masividad de la vida compartida.

Ahora bien, en tanto en cuanto la caída representa una confirmación del modo de ser cotidiano de la vida humana en su carácter de abierta hacia sus propias potencialidades —es decir, en la medida en que el estado de caída (*Verfallenheit*) permite pensar la manera en que la existencia se proyecta, cada vez de nuevo, en las oportunidades existenciales concretas—, respecto de dicha dinámica (que suele acabar quedando oculta) es necesario, para Heidegger, operar un «contra-movimiento», es decir, una conversión por la que la existencia llegue a determinarse «propiamente» como «poder-ser» y a formarse a sí misma asumiendo sus auténticas potencialidades. De ahí

⁶³ «Das Verfallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff» («La caída es un concepto ontológico de movimiento»): en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 180 [p. 202].

⁶⁴ «Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit»: en *ibídem*, p. 178 [p. 200].

⁶⁵ «Der Wirbel offenbart zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit, die in der Befindlichkeit des Daseins ihm selbst sich aufdrängen kann»: en *ibídem*, p. 179 [p. 201].

que el objetivo de los primeros dos capítulos de la segunda sección de *Sein und Zeit* estribe en indicar justamente esta posibilidad y mostrar las condiciones efectivas de su concretarse. Sin embargo, en cuanto último momento del cumplimiento de la primera sección de la obra, será necesario, a su vez, también captar el ser del Dasein –en su unidad y según los vínculos internos que se dan entre los caracteres hasta ahora analizados: a ello, por lo tanto, estará consagrado el sexto capítulo de *Ser y Tiempo*.

1.1.4. El cuidado y sus articulaciones.

Las cuestiones abordadas en el capítulo sexto de la primera sección de *Sein und Zeit* son, fundamentalmente, tres. Después del habitual párrafo introductorio (§ 39) —en el que se pregunta por la manera cómo acaba configurándose, unitariamente, la totalidad estructural de los fenómenos que han salido a la luz en los anteriores análisis y se presenta, como de costumbre, el esquema del capítulo—, Heidegger identifica con un estado afectivo particular, la angustia (*Angst*), la situación existencial capaz de revelar el ser de la vida humana (§ 40). Abierto de esta manera por la angustia, y ya previamente evidenciado por unos testimonios de la antigüedad (§ 42), el ámbito de las estructuras del Dasein es llamado «cuidado» (*Sorge*). «Cuidado» es la condición fundamental del ente que nosotros somos: en ella los rasgos esenciales de la existencia, anteriormente patentizados, se encuentran vinculados en una triple estructura fundamental, unitaria aun en su específica articulación (§ 41).

A partir de este resultado, Heidegger puede abordar la segunda y la tercera cuestión fundamental tematizadas en el capítulo. En efecto, sólo en la perspectiva del cuidado, cabe plantear correctamente —más allá de las conclusiones obvias del «idealismo» y del «realismo» en filosofía— la cuestión de la «realidad» del «mundo» (§ 43). Sobre todo, añade el filósofo alemán, es posible pensar el problema de la verdad (§ 44) tan sólo a partir de una adecuada comprensión de las relaciones entre el ser de la existencia y el ser en general —tal como la brindada por el análisis del cuidado— y tan sólo profundizando ese carácter de abierto que define el estar afectivamente dispuesto, el comprender y el discurso, más allá de las concepciones dominantes en la historia de la filosofía.

La angustia, en cuanto modo fundamental de la disposición afectiva —cuya función, en la economía del discurso heideggeriano, estriba en desvelar al Dasein su mismo ser—, es analizada respecto a lo que la distingue del miedo (el otro temple de ánimo que Heidegger examina en § 30). Al igual que éste, la angustia puede ser pensada en los términos de una huida: sin embargo, lo que difiere en los dos casos, es lo «ante-qué» se huye. En el caso del miedo, lo amenazante coincide con algo determinado; en cambio, en el caso de la angustia, lo que la provoca es el propio hecho indeterminado de

que la existencia «está-en-el-mundo». En este segundo caso, por lo tanto, lo que trastoca nuestra sensibilidad no es el encuentro con un ente específico, sino la «nada» en cuanto tal (como luego Heidegger reafirmaría en su célebre prolusión de 1929 titulada *Was ist Metaphysik?*⁶⁶). Dicho de otro modo, en la angustia, los entes acaban mostrándose en su despojada irrelevancia, por lo que el mundo cae en una «falta de significación» (*Bedeutungslosigkeit*), hasta reducirse a esa totalidad sin sentido que coincide con esa dimensión de verdad dentro de la que los entes pueden darse manifestándose⁶⁷ y que ya no ofrece agarraderos para ningún tipo de proyecto, sino que remite la existencia a sí misma, sin darle posibilidad alguna de dispersión o huida.

La angustia, por lo tanto, sitúa al Dasein frente a lo que, en sentido estricto, el Dasein es. En cuanto modo en que la existencia se siente dispuesta en su mundo, la angustia no caracteriza unas relaciones intramundanas específicas, sino que «revela» la propia condición ontológica (el «estar-en-el-mundo») por la que esas relaciones se hacen posibles. De ahí que se coloque en un plano diferente respecto a los otros temples de ánimo. En la medida en que logra «aislar» la existencia y, contrarrestando su constante movimiento de caída, la rescata de su dispersión en el mundo, la angustia manifiesta la condición por la que las cosas pueden tener un sentido: una condición que, sin embargo, se le impone al Dasein como un hecho desagradable. La vida humana, por lo tanto, acaba cayendo presa de la angustia cuando se le desvela claramente la total falta de sentido que actúa como condición de todo sentido. En consecuencia, la existencia no sólo se descubre a sí misma incapaz de encontrar resguardo en los otros entes, sino, sobre todo, resulta remitida a su constitutivo «poder-ser». En otras palabras, a partir de la experiencia de la total falta de sentido del mundo, a la existencia se le perfila su verdadera condición de arrojada, junto a la posibilidad de captar y articular, por fin, los diferentes aspectos de su ser: en cuanto presa de la angustia, la vida humana llega así a ser capaz de poder elegir(se), de poder relacionarse consigo misma de una manera propia –es decir, de adueñarse de la capacidad de ser, «propiamente», libre–.

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. «Was ist Metaphysik?», en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, 1976, pp. 111-112 [tr. cast.: «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, tr. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, 2000, pp. 99-100].

⁶⁷ La descripción heideggeriana del fenómeno afectivo de la angustia será muy importante para Patočka, en la medida en que representa la base sobre la que el filósofo checo perfilaría su descripción del tercer movimiento de la existencia, el de la apertura (a la verdad): cf. § 3.1.8. de la presente investigación.

Ahora bien, el hecho de que, a través de la angustia, sea posible «abrir» la totalidad de las estructuras de la existencia, por otro lado, no le permite a Heidegger indicar ninguna unidad *a priori* de esas estructuras: en otras palabras, pese a la coincidencia entre los tres momentos constitutivos de dicha situación emotiva (el «ante-qué», el «por-qué» y el momento de su concreta articulación —es decir, el «angustiar-se» en cuanto tal—) y los tres momentos ontológicamente fundamentales de la vida humana —caída, facticidad y existencialidad—, aún queda por descubrir la constitución ontológica unitaria en que se asentaría todo modo concreto de darse la vida humana.

En los capítulos tercero y cuarto de la primera sección de *Ser y Tiempo*, el filósofo alemán ya había caracterizado las relaciones de la existencia con los entes intramundanos y con las otras existencias en los términos, respectivamente, de un «cuidar», o «ocuparse» (*Besorgen*), de algo y de un «cuidar», o «preocuparse» (*Fürsorge*), por alguien. Aunque sólo fuese por la correspondencia léxica, es evidente la referencia de esas nociones a la de «cuidado» (*Sorge*): un término que ya había sido introducido en § 12 y que Heidegger, como él mismo nos informa⁶⁸, había elaborado a principio de los años veinte del siglo pasado en relación con sus intentos de interpretar la antropología de Agustín (esto es, la antropología greco-cristiana) en el horizonte ofrecido por los principios de la doctrina aristotélica del ser. Pues bien, por lo que aquí nos ocupa, la pregunta por la «totalidad del todo estructural» de la existencia se convierte, por ende, en la pregunta por el motivo por el que Heidegger se sirve de este concepto y por qué ese término constituye una palabra adecuada para indicar el «ser del Dasein».

Para dar respuesta a esa cuestión, creemos preciso invertir el orden de la argumentación desarrollada en *Sein und Zeit*, donde Heidegger encuentra una «confirmación» *a posteriori* y no una anticipación del significado existencial del cuidado en el testimonio «preontológico» de la antigua fábula latina de Hyginio. Heidegger la introduce y la comenta⁶⁹ en § 42: en esta fábula, según el filósofo alemán, se halla el

⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 199 [p. 220] (nota).

⁶⁹ Relata esa fábula la creación del hombre —modelado por el Cuidado usando tierra arcillosa e infundido de espíritu por Júpiter— y la contienda sobre qué nombre darle a semejante criatura —disputa en la que se enfrenta, junto a Júpiter y al Cuidado, también la tierra, de la que el hombre está materialmente hecho—. Como a menudo ocurre en situaciones parecidas, el pacto impuesto por Saturno, llamado a intervenir en calidad de árbitro, lleva a una repartición: la criatura se llamaría «hombre» (*homo*), justamente por estar hecho de «tierra» (*humus*); y aunque a la tierra, después de su muerte, le sería devuelto el cuerpo y el espíritu volvería a quien lo había infundido,

indicio de una «autointerpretación» global de la existencia como «cuidado»: una comprensión de sí en la que, dentro de una determinada concepción de la existencia, llega a la expresión la constitutiva «desazón», es decir, la dinámica peculiar que caracteriza la vida humana. Dicho rasgo sale a la luz considerando el doble significado que el término «cuidado» asume en el lenguaje corriente. En efecto, «cuidado» no indica tan sólo una «afán ansioso» para con la vida, sino también esa atención y dedicación mediante las que uno puede relacionarse con las cosas y los demás seres humanos. Sobre todo, la referencia (presente en la fábula latina de Hyginio) a Saturno en cuanto árbitro de la contienda –es decir, a Cronos como antigua personificación del tiempo– representa una prueba inequívoca de lo que constituye el sentido verdadero de esta inquieta dinámica humana, y que Heidegger profundizaría en una perspectiva existencial en la segunda sección de *Ser y tiempo*, a saber: la constitutiva temporalidad del Dasein⁷⁰.

Ahora bien, añade Heidegger, así como ocurre en el caso de la angustia, semejantes afirmaciones prefilosóficas –como las contenidas en esta fábula– no pueden brindar un adecuado esclarecimiento del cuidado en cuanto «ser» de la existencia: un simple relato no puede dar cuenta del originario carácter apriorístico de este fenómeno – ni siquiera para mostrar de qué modo las estructuras de la vida humana analizadas por Heidegger encuentran en el cuidado su momento de conexión unitaria–. Es necesario, en cambio, emprender un camino muy diferente en la indagación filosófica: se precisa, en

es decir, a Júpiter, por otro lado, durante toda la vida ese ser sería objeto del Cuidado, ya que este último es quien lo había modelado: cf. *ibídem*, pp. 197-198 [pp. 218-219].

⁷⁰ «En qué consista el ser «originario» de lo así configurado, lo decide Saturno, el «tiempo»» («Worin das »ursprüngliche« Sein dieses Gebildes zu sehen sei, darüber steht die Entscheidung bei Saturnus, der »Zeit«): en *ibídem*, p. 198 [p. 220]. Dicho sea de paso, aparece aquí, en forma de esbozo, uno de los momentos que se perfilaría como el más trascendente en la interpretación hermenéutico-fenomenológica de la vida humana propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*. En efecto, el «cuidado» representa el fundamento unitario y el principio de interpretación de los movimientos fundamentales de la vida humana, en la medida en que el tiempo brinda el sentido ontológico a este ser: en palabras de Heidegger, la temporalidad del Dasein es ese fenómeno «aun más originario» del mismo «cuidado», pues funda ontológicamente la unidad y totalidad de su multiplicidad estructural. La importancia de ese pasaje de *Sein und Zeit* radica también en el hecho de que la «fuerza demostrativa» de la fábula de Hyginio es, para Heidegger, principalmente histórica, algo que le permite introducir por primera vez en su análisis de la existencia humana la idea de su «historicidad» (*Geschichtlichkeit*), un tema cuya centralidad será crucial en la segunda sección de *Sein und Zeit*: «Wenn das Dasein im Grunde seines Seins »geschichtlich« ist, dann erhält eine Aussage, die aus seiner Geschichte kommt und in sie zurückgeht und überdies vor aller Wissenschaft liegt, ein besonderes, freilich nie rein ontologisches Gewicht» («Si el Dasein es «histórico» en el fondo de su ser, un decir que viene de su historia y que a ella retorna y que, además, es anterior a toda ciencia, cobra un peso particular, aunque no puramente ontológico»): en *ibídem*, p. 197 [p. 218].

efecto, captar en sus recíprocas referencias, las determinaciones fundamentales de la existencia, indicar sus articulaciones concretas y justificar su carácter originario.

Pues bien, así como resulta del análisis existencial llevado a cabo en la primera sección de *Ser y tiempo* y que hemos tratado de sintetizar en los párrafos anteriores, son principalmente tres los rasgos ontológicos fundamentales de la existencia. El primero estriba en que el Dasein, en cuanto «poder-ser», no puede ser comprendido nunca por medio de una definición, ya que está siempre más allá de sí mismo y, por ello, no puede ser determinado de una vez por todas: eso implica que la vida humana resulta ser en el modo de un adelantarse ya siempre a sí misma. Sin embargo, como hemos visto, las posibilidades de la existencia pueden realizarse únicamente en situaciones definidas y tan sólo dentro de condiciones previamente dadas. En otras palabras, en la medida en que está arrojada en su «Ahí», la vida humana se encuentra ya siempre «estando-en-el-mundo». El «poder-ser» de la existencia, por ende, se realiza siempre dentro de un ámbito preliminarmente abierto. En el lenguaje heideggeriano, ello significa: el Dasein es un «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo».

Ahora bien, no hay que olvidar que el Dasein está constantemente «disperso» en el mundo del que se ocupa. Es más, como hemos visto, su modo de ser más característico, en la cotidianidad, es representado por la «caída» y la huida de sí, para dirigirse, en cambio, hacia los entes intramundanos. La estructura «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo» llega, entonces, a completarse sólo si se considera que, en su condición de arrojado, la existencia «está-en-el-mundo-medio-de» los útiles, esto es, de los «a la mano» (*Zuhanden*) intramundanos de los que, cada vez de nuevo, puede ocuparse.

En esto consiste, por lo tanto, el «ser del Dasein», es decir, el cuidado en cuanto estructura (ontológica) en sentido estricto. Se trata de la articulación de esos tres aspectos de la vida humana que Heidegger ha puesto de manifiesto en su previo análisis ontológico, a saber: la «existencialidad» (el «poder-ser»), la «facticidad» (la «condición de arrojado») y la «caída» (la «huida de sí»), o lo que es lo mismo, desde un punto de vista formal-existencial y según la terminología heideggeriana, se trata de un

«anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)»⁷¹.

En esta definición del cuidado queda evidente la unidad y la reciprocidad entre las diferentes estructuras que configuran la existencia: sin embargo, Heidegger no se limita a destacar la peculiaridad de este fenómeno mediante el recurso gráfico de los guiones presentes en dicha definición. El cuidado, en efecto, no es solamente el punto final, la culminación en la que se resuelven y a partir de la que deben considerarse los fenómenos previamente descritos, sino que resulta ser una clase de «a priori existencial» sobre cuya base se fundamenta todo comportamiento y toda situación de la vida humana, toda posible praxis y teoría.

Ahora bien, para lo que aquí nos ocupa, nos parece muy relevante el hecho de que Heidegger, al definir el cuidado como la única descripción filosóficamente adecuada de la existencia, a renglón seguido considere equivocada la expresión «cuidado de sí». La noción de *Sorge*, según él mismo explica, no puede y no debería describir un modo particular de relacionarse la vida humana consigo misma, sino permite determinar tan sólo la totalidad estructural de los momentos ontológicamente fundamentales de la existencia:

El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser. Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión «cuidado de sí» [«*Selbstsorge*»], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e. d., cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e. d., cuidado por los otros], sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también incluidos los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya estar-en y el estar-en-medio-de⁷².

⁷¹ «Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)» en *ibidem*, p. 192 [p. 214].

⁷² «Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen. Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck »Selbstsorge« nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg- sein

El cuidado no ejerce de mera noción normativa acerca del hombre; su naturaleza no descansa en la figura regulativa del precepto moral. Sus contornos no dibujan una manera particular de ser que no esté inscrita de antemano en el conjunto de las posibilidades ontológicas de la vida humana; por el contrario, mediante la figura de la *Sorge*, de lo que se trata es, insiste Heidegger, tan sólo de «describir» la estructura de la existencia tal como sale a la luz bajo una mirada fenomenológica que se pone a indagar su relación con el mundo de las cosas, con el mundo de los otros y con su propio mundo. En la articulación tripartita (mundo, otros, sí) de un análisis que examina la existencia, el cuidado coincide, pues, tan sólo con el «a priori» ontológico en el que se asienta una *interpretación filosófica* de la vida humana —o lo que es lo mismo, aquello respecto a lo que puede definirse y analizarse no sólo todo tipo de conducta (tanto práctica como teórica), sino también esos fenómenos circunstanciales que, según Heidegger, suelen confundirse con el propio cuidado: voluntad, deseo, impulso, inclinación—. Únicamente en este sentido el cuidado es, por lo tanto, una «Definition des Menschen»⁷³.

La perspectiva abierta por estas afirmaciones tiene una importancia considerable para nosotros, puesto que parece poner en tela de juicio precisamente la conjetura sobre la que se articula el presente estudio acerca de la determinación de la vida humana en cuanto cuidado que Heidegger lleva a cabo en *Sein und Zeit*: una conjetura que postula la significativa y evidente influencia que esa determinación tuvo en los planteamientos propuestos por Foucault y Patočka sobre la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ y la ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, en cuanto figuras coincidentes con la filosofía *tout court*. ¿Sería, entonces, desatinado el propósito por el que se pretende vislumbrar una profunda repercusión de la definición heideggeriana de la existencia humana (en cuanto cuidado) en los análisis de Foucault y Patočka sobre la filosofía (en cuanto cuidado)? Desde nuestro punto de vista, la respuesta es negativa; y el reto que nos planteamos en las siguientes páginas estriba justamente en argumentar nuestra posición.

Pues bien, si, basándose en la cita anterior, no cabe la menor duda de que, para el filósofo alemán, la noción de *Sorge* tan sólo coincide con una descripción filosóficamente

charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schonsein-in ... und das Sein-bei... *mitgesetzt*»: en *ibidem*, p. 193 [pp. 214-215].

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe*, vol. 20, Klostermann, 1994, 3ª ed., p. 417 [tr. cast., *Prolegomenos para una historia del concepto de tiempo*, trad de J. Aspiunza, Alianza, 2006, p. 377].

apropiada de la vida humana, la pregunta que hay que (volver a) plantear es, entonces, la siguiente: ¿por qué Heidegger decidió amoldar su analítica de la existencia a los contornos fijados por esa figura? La respuesta, creemos, se encuentra en la intención que mueve su investigación. En efecto, como nota J. Adrián Escudero en un bello y sugerente texto, el punto de partida de los esfuerzos filosóficos de Heidegger es

la torturante cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida en un lenguaje que tradicionalmente diseca y almacena la complejidad de la realidad humana en los compartimentos estancos de la memoria lógica. La postura de Heidegger frente a este modo de proceder es tajante: hay que romper con ese lenguaje tradicional, hay que desconfiar del entramado conceptual de la metafísica, hay que fluidificar las categorías que se aplican a la hora de analizar el fenómeno de la vida. En definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y de acción.⁷⁴

Al fin y a la postre, aquello que Heidegger desarrolla ya a partir de los cursos de Friburgo y Marburgo –y que luego desembocará en la redacción de *Sein und Zeit*– corresponde al ensayo de un filósofo que pretende contrarrestar la propensión de la vida humana (sobre todo moderna y contemporánea) a hundirse en las mallas de la masividad compartida, para en cambio indicarle la posibilidad (esto es, la capacidad y, por ende, la oportunidad) de forjarse a sí misma en una forma auténtica, como si la vida humana pudiese ser una obra de arte. Un proyecto que, desde luego, para ello ha de recurrir a un nuevo lenguaje y a un pensamiento original, distantes de cualquier lógica categorizante, pero capaces de captar la compleja movilidad de la existencia. De ahí que Heidegger rechace las definiciones corrientes de hombre (como la clásica de *animal rationale* o las más modernas de cuño antropológico, psicológico y biológico). De ahí también la determinación de la existencia humana, en un sentido fundamental, en cuanto «cuidado»: este concepto, derivado del ámbito de la filosofía práctica antigua, como ha señalado con acierto F. Volpi, le permite a Heidegger realizar una descripción original, desde luego «ontologizada», de «ese rasgo de la vida humana por el que ella es un «tender a» de tipo

⁷⁴ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. «Ser y Tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte», en *Revista de Humanidades*, n. 21, 2010, pp. 14-15.

no sólo perceptivo—observativo, sino práctico—apetitivo, y que Aristóteles relaciona con la *órexis*, con la apetitividad»⁷⁵.

Pues bien, este intento de romper con las categorías metafísicas del pensamiento para alcanzar una determinación original de la existencia humana, puede resultar sorprendente, pero no es en absoluto inédito, sino que remite precisamente a los temas tradicionales del «cuidado de sí» y del «cuidado del alma», que serían tematizados muchos años después por Foucault y Patočka. Es el propio Heidegger quien admite la procedencia de la noción de *Sorge* de esa tradición, que tanta importancia tuvo en la filosofía antigua: como hemos visto antes, lo señala en el mismo *Sein und Zeit*, a través de la atestiguación «preontológica» —es decir, no filosóficamente fundamentada— del Dasein brindada por la fábula de Hyginio, en la que el cuidado es visto como el origen del hombre y como aquello que participa integralmente de la íntima naturaleza de la vida humana. Curiosamente, la necesidad de esta confirmación es argumentada por Heidegger a raíz de la posible acusación de haber alcanzado una determinación de la existencia demasiado abstracta y artificiosa: una prueba más de que aquello que iba buscando era una captación concreta y «palpitante» de la inmediatez de las experiencias humanas, más allá de las herramientas de la «razón» positivista, es decir, allende las pautas marcadas por el angosto determinismo conceptual de la tradición «metafísica» de pensamiento.

Desde esta perspectiva, por lo tanto, y a pesar de las propias afirmaciones de Heidegger, no parece desacertado encuadrar *Sein und Zeit* en la extensa historia del «cuidado de sí» inaugurada por Platón. En el fondo, si, por un lado, el concepto de «cuidado», asociado al paradigma filosófico antiguo, sufre una transformación ontológica en Heidegger, por otro, la incitación al cuidado de sí mismo —dirigida al Dasein para que, tomando conciencia de su situación de desarraigo, asuma su *Geworfenheit* y vuelva a hacerse con las posibilidades propias de su existencia, sorteando el «torbellino» (*Wirbel*) de creencias y la anónima masividad compartida que le son impuestos por el propio movimiento de la existencia—, esa incitación —decíamos— invita a una interpretación de *Ser y tiempo* conforme a la perspectiva de la ἐπιμέλεια. En ambos casos, ¿acaso no se

⁷⁵ «La *Sorge* — termine con il quale Heidegger riformula in un senso pratico, anziché teoretico, ciò che Husserl comprendeva in termini di intenzionalità — è la ridescrizione ontologizzata di quel tratto della vita umana per il quale essa è un «tendere a» di tipo non solo percettivo-osservativo bensì pratico-appetitivo, e che Aristotele riconduce alla *órexis*, all'appetitività»: en VOLPI, Franco. «È ancora possibile un'etica? Heidegger e la “filosofia pratica”», en *Acta Philosophica*, 2002, vol. 11, n. II, p. 302.

trata de desarrollar la virtualidad de un sí mismo inconfundible, más intenso y propio, que se hace consciente y procura dominar su predisposición a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por las múltiples ocupaciones cotidianas y a dejarse llevar por las opiniones públicas? Esta capacidad de la vida humana para situarse entre lo propio y lo impropio, la caída y el dominio de sí, la ignorancia y la sabiduría es un momento fundamental de la dualidad constitutiva de la *Sorge* heideggeriana y aquello que más la aproxima a la ἐπιμέλεια antigua.

Así y todo, las afinidades entre *Sein und Zeit* y la tradición filosófica del cuidado no terminan aquí. También existe otra dimensión básica, tanto de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ como de la ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, presente en el análisis existencial heideggeriano, precisamente allí donde el filósofo alemán habla de un «giro», de una «conversión», de un «volver hacia atrás» (*Hinkehr*) del Dasein, para calificar la eventualidad de una brusca modificación de trayectoria existencial de la *Sorge*⁷⁶. Y, por otra parte, como en el caso de muchos filósofos antiguos, Heidegger se centra asimismo en la propensión de la vida humana a estar «lejos de sí» (*weg-sein*), ontologizándola como una verdadera «huida» (*Abkehr*) ante sí mismo: de ahí el empleo de la ya citada expresión de «torbellino» (*Wirbel*), usada para determinar «este constante sacar fuera de la condición de propio»⁷⁷. En particular, ya lo hemos visto, la huida ante sí mismo remite al movimiento fundamental de «caída» (*Verfallen*) en el mundo de las cosas: algo que corresponde a la diferencia bien conocida entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Pues bien, estas dos tendencias, entre las que bascula la vida humana, designan las únicas orientaciones que ella puede imprimir a sí misma: huida ante sus posibilidades propias o apropiación de las posibilidades que se concreta en la responsabilidad de sí y la voluntad de tener-conciencia. No obstante, precisamente la presencia de este tema nos sitúa ante el tema del conocimiento de sí y nos remite a una de las tareas más importantes de la ἐπιμέλεια antigua: concebir el propio poder-ser (*das eigene Seinskönnen*) como «estabilidad de sí mismo»⁷⁸ (*Ständigkeit des Selbst*) en los

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 184-185 [pp. 206-207].

⁷⁷ «Este constante sacar fuera de la condición de propio —y, pese a ello, simularla siempre— junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino*» («Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*.»); en *ibídem*, p. 178 [p. 201].

⁷⁸ Cf. *ibídem*, p. 322 [p. 340].

términos de una firmeza y constancia de sí, allí donde quizá se evidencie cierto cuño estoico del cuidado de sí.

Desde luego, muchos autores se resisten a respaldar esta lectura. Apoyándose – entre otros– en el pasaje de *Ser y tiempo* que hemos citado anteriormente, hacen hincapié en que el pensador alemán, a diferencia de los filósofos antiguos, ha afirmado una y otra vez que su «análisis existencial» no propone ninguna receta moral, no decreta prescripciones y no examina las características concretas (ónticas) de *una* vida, puesto que ese mismo análisis es «formal» y procura establecer tan sólo la estructura ontológica fundamental de *la* vida humana. No obstante, es precisamente aquí donde estos autores parecen equivocarse: en efecto, los filósofos propugnadores tanto de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ como de la ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, no se caracterizan por establecer para sí mismos y para los otros una serie de preceptos que deberían valer para todos. Muy al contrario, la ἐπιμέλεια se define precisamente por rehusar ese elemento universal y prescriptivo: algo que bien comprendieron Foucault y Patočka en sus estudios sobre este fenómeno histórico y cultural, hasta el punto de que –en la reafirmación de una filosofía en cuanto cuidado– ambos rechazaron tanto la elaboración de modelos y paradigmas de acción como todo proyecto filosófico de cumplimiento y recomposición⁷⁹.

En el caso de la ἐπιμέλεια antigua, en particular, de lo que se trata es de brindar una descripción de la existencia, bajo la formas de consejos y pautas de comportamiento, a fin de constituir una forma de vida plena: el cometido de esa tradición se recoge en el objetivo de remitir al individuo a su situación particular, a fin de despertar en él un sentimiento de responsabilidad hacia sí mismo. En otras palabras, las prácticas de sí que se han desarrollado junto a y dentro de la tradición de la ἐπιμέλεια, más que presentarse como categorías morales de la filosofía que valen para todo ser humano, desempeñan el papel de determinaciones de la existencia humana vinculadas a una elección práctica de vida –en términos heideggerianos, señalan un carácter indicativo-formal que manifiesta la constitución ontológica del Dasein, cuya aclaración se vuelve imprescindible para todo resolverse fáctico. Así pues, como –otra vez– señala con acierto J. Adrián Escudero,

⁷⁹ Cf. § 2.1.11. y § 3.1.12. de la presente investigación.

[...] se puede afirmar que Heidegger entiende la filosofía como un medio para afrontar las dificultades de la vida, es decir: como terapia, como cuidado del alma o, en términos foucaultianos, como una estética de la existencia o una ética del cuidado cuya primera tarea es examinar los propios motivos y tomar conciencia de la propia situación inicial de caída para luego buscar modelos de conducta y de acción adecuadas a una vida propia. La vida misma, opina Heidegger, en sintonía con las escuelas helenísticas, está sometida a una prueba constante, donde ninguna situación se repite siempre igual y cada decisión vital tiene que ser sopesada con calma y analizada por sí misma.⁸⁰

Asimismo, si es cierto que, así como afirma Heidegger, el «análisis existencial» de *Sein und Zeit* no está guiado por un ideal de vida particular y no pretende determinarlo, por otro lado, también es cierto que ese mismo análisis «ontológico» es, paradójicamente, el producto de un estilo de vida «óntico» (la vida filosófica), que plantea la cuestión concreta del ser y el establecimiento de las condiciones de posibilidad de esa cuestión —y de esa misma vida—. En otras palabras —las de Heidegger—, cabe afirmar que es posible articular un análisis «ontológico-formal» de la vida humana —análisis que, sin embargo, no reclama la universalidad de la prescripción, sino la generalidad transcendental de la descripción— tan sólo a partir de una elección concreta, «óntica», de vida: elección concreta de una sola entre las diferentes posibilidades fácticas de existencia —resolución precursora o caída—, abiertas por la específica comprensión afectiva —angustia— de la fundamental contingencia de la vida humana —su «ser-fundamento (negativo) de una nihilidad»⁸¹—.

⁸⁰ ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. «Ser y Tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte», en *op. cit.*, pp. 25-26.

⁸¹ «*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt. Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit.*» («El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad. El cuidado —el ser del Dasein— consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad»): en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 285 [p. 304].

1.2. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE SUJETO Y VERDAD

1.2.1. *Vida humana–mundo–apertura: los fenómenos de la realidad y de la verdad.*

Pese a haber llevado a término el examen de las estructuras ontológicas fundamentales de la vida humana («mundaneidad», «sí–mismo», «estar-en») y, a partir de ello, haber desvelado el «cuidado» como ese *a priori* práctico que unifica dichas estructuras, en § 43 Heidegger aún no considera satisfecha la tarea de su análisis filosófico. En efecto, si el objetivo final de su investigación fuera el logro de una «fundación ontológica de la antropología», o de una «antropología existencial a priori», entonces sí cabría contentarse con los resultados obtenidos mediante los análisis anteriores –que, por otra parte, no sólo ponen al descubierto la constitución originaria de ese ente cuya esencia radica en el existir, sino también indican y delimitan el camino de una indagación antropológico-transcendental lo más exhaustiva posible–.

Sin embargo, aquello que le urge a Heidegger es preparar el terreno filosófico adecuado donde quepa elaborar la pregunta por el ser en general, esto es, la pregunta por el sentido del ser. Por ende, el apartado de *Sein und Zeit* que indica «formalmente» el modo de ser de la vida humana (es decir, el cuidado) puede considerarse «originario» tan sólo por ser «preparatorio», es decir, en la medida en que está subordinado a las sucesivas descripciones tanto del sentido ontológico de la existencia (la temporeidad) como del sentido del ser en general (tercera sección de la primera parte, nunca publicada).

Por otra parte, ya a partir de la introducción de *Ser y tiempo* había quedado de manifiesto tanto la íntima correspondencia «ontológico–transcendental» entre la existencia y el ser, como el hecho de que esa reciprocidad obligaba a un itinerario de investigación diferente con respecto a los análisis (antropológicos y ontológicos) que se han sucedido en la historia de la metafísica. En efecto, por un lado, una ontología en cuanto tematización de la pregunta por el ser (es decir, por el sentido del ser) tiene cabida

únicamente a partir de un estudio filosófico de ese ente cuya constitución se funda precisamente en su posibilidad de plantear esa misma pregunta, de manera que no quepa reducir el ser a puro problema «gnoseológico»; pero, por otro, una analítica existencial se convierte en una descripción filosóficamente adecuada de la vida humana tan sólo si está orientada desde el principio hacia aquella que, para Heidegger, es la «única» pregunta de la filosofía, es decir, la pregunta por el ser.

Así, es por todas estas razones por las que, al terminar la primera sección, Heidegger quiere volver a repetir su investigación desde la perspectiva de un renovado discurso sobre los problemas de la realidad y de la verdad. No se trata simple y llanamente de confirmar los resultados alcanzados, cuanto de la necesidad de vincular los fenómenos previamente expuestos a la pregunta por el ser —es decir, de mostrar que sólo por medio del descubrimiento de la estructura existencial del cuidado es posible «abandonar» el modo tradicional de abordar las temáticas de la realidad y de la verdad, para, en cambio, plantearlas en toda su complejidad ontológica.

Ahora bien, ese «abandono» no corresponde, para Heidegger, a una negación absoluta del significado de la idea de realidad en cuanto designación ontológica del ente intramundano y de la noción de verdad en cuanto «*adaequatio intellectus et rei*», sino que remite a la necesidad de reducir el valor fundante de esas ideas⁸². De hecho, la determinación del ser como realidad y de la verdad como relación (de concordancia y/o conformidad) entre dos meras presencias (la del enunciado y la del ente real al que ese enunciado alude) ha podido plantearse sólo a partir de un fundamental olvido de ese modo de ser la vida humana que coincide con el «estar-en-el-mundo» y que la determina en términos de un cuidado para con los entes, las otras existencias y sí misma. Un olvido que, observa Heidegger, procede del perenne movimiento de «caída» en el que comúnmente la existencia se encuentra al vivir: compenetrándose con las cosas del mundo de las que cuida a diario, la vida humana, en efecto, se comprende a sí misma tan

⁸² «Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nicht so sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen, sondern auf Grund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht erst den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen» («En cambio, es necesario llegar a la convicción fundamental de que las diversas corrientes de la teoría del conocimiento no yerran propiamente desde el punto de vista de las teorías del conocimiento, sino que, por haber omitido la analítica existencial del Dasein, no logran siquiera dar con el terreno requerido para una problemática fenoménicamente segura»); en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 207 [pp. 227-228].

sólo a partir de los mismos entes intramundanos y de su manera de ser⁸³, de tal suerte que el mundo (entendido como «conjunto de cosas») y esos mismos entes –ambos reducidos al modo de ser de la simple presencia (*Vorhandenheit*)– se ven interpretados sobre la base de categorías que no captan todas las posibles relaciones ontológicamente originarias que puede haber entre vida humana y mundo –contribuyendo, en cambio, a confirmar la tradicional partición de los entes entre sujetos y objetos⁸⁴–.

Aquí, en definitiva, reside el equívoco respecto a las cuestiones de la verdad y de la realidad: la manera tradicionalmente admitida de pensarlas no considera el hecho de que la existencia está constitutivamente en un mundo, sino que se centra en la cuestión de cómo aprehender aquello que trasciende la conciencia –es decir, en el problema de demostrar la subsistencia de ese mundo que me es exterior y de la posibilidad de conocer el «ser-en-sí» de lo ente–. Con la consecuencia de que a partir de este planteamiento objetivante se pone de manifiesto la primacía de una determinada modalidad de discurso, la del «enunciado» teórico (y la de su conformidad en cuanto «lugar de lo verdadero»), en cuya esencia se oculta una determinada concepción de la verdad, cuyo estatuto Heidegger cree necesario desenmascarar y dismantelar.

⁸³ Con respecto al vínculo entre movimiento de caída y realidad como problema, cf. *ibídem*, pp. 200-202 [pp. 221-223] y p. 206 [p. 227]; además, por lo que atañe a la verdad, cf. *ibídem*, pp. 223-225 [pp. 243-245].

⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, en *op. cit.*, pp. 293-299 [pp. 268-273]. Además, ya en la tesis de habilitación de 1916 Heidegger subraya la insuficiencia de la tabla aristotélica de las categorías, validas únicamente para la realidad efectiva, para los entes intramundanos diferentes de la vida humana. Para Heidegger, estas categorías reducen el ser del ente a contenido para una conciencia epistemológica, es decir, a la simple subsistencia, y el problema de su comprensión a una cuestión estrictamente gnoseológica: cf. PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, tr. de F. Duque, Alianza, 1993, 2ª ed., pp. 23-27.

1.2.2. *El problema de la realidad.*

El segundo grupo de cuestiones abordadas en el sexto capítulo de *Ser y tiempo* alude al problema de la «realidad» (*Realität*), o –por ser más precisos– así como titula § 43, a la relación entre «Dasein, mundaneidad y realidad». ¿Cuál es el propósito que mueve a Heidegger hacia la aclaración de las implicaciones ontológico–transcendentales contenidas en su problematización de la noción de realidad? En el marco de una original investigación sobre las estructuras ontológicas de la vida humana y el tipo de relación que se establece entre la subjetividad y la verdad, se trata de emprender una crítica de la definición de «realidad» en cuanto sentido originario y fundante del ser en general, para limitar su campo de validez y, a la vez, tratar de recuperar la originariedad del fenómeno del «estar-en-el-mundo», pensado en los términos de un cuidado de sí, del mundo y de los otros.

En efecto, según una de las interpretaciones predominantes en la historia del pensamiento, el mundo correspondería a un conjunto de cosas (*res*), es decir, de entes pensados desde la perspectiva ontológica de su simple presencia, de su mera subsistencia, allí donde el arquetipo de ese tipo de comprensión coincide, para Heidegger, con la manera en que Descartes ha solucionado el problema del ser, considerándolo como substancia, desde el patrón del *ens perfectissimus* (Dios)⁸⁵. Descartes, de hecho, señala la observación teórica como única vía de acceso al mundo exterior, es decir, la aprehensión de la substancia real según le aparece a la conciencia absoluta del sujeto (entendida, a su vez, como una substancia pensante que «está-ahí»), de tal forma que, a partir de la substancia en cuanto modo de ser originario de la realidad, llega a delinear un dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*, pensamiento y extensión, sujeto aislado y mundo, en cuyo marco se desarrolla toda sucesiva tematización del problema⁸⁶.

⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 92-93 [pp. 118-120].

⁸⁶ Como es bien sabido, en las *Méditations métaphysiques* y en el *Discours de la méthode*, Descartes considera la extensión como propiedad primaria del ente espacial, del mundo exterior: a su vez, la extensión implica la posibilidad de la «divisibilidad», de la calidad de descomponible en partes. Ahora bien, es justamente esta característica de la espacialidad la que insta a Descartes a valorar todo ente que está en el espacio como mortal. Al contrario, el alma, la *res cogitans*, siendo indivisible y, por ende, inmortal en cuanto imagen del ser-criatura de Dios por parte del hombre, no puede ser espacial en su constitución «ontológica», en su ser en sí: cf. *ibídem*, pp. 89-92 [pp. 115-119].

En este escenario, la *Vorhandenheit* se convierte, en definitiva, en el sentido del ser en cuanto «realidad». Sin embargo, observa Heidegger, se trata del indebido privilegio de una modalidad particular de ser –precisamente la del simple «estar-ahí»– en detrimento de las otras, por lo que no sólo todo ente intramundano –como, por ejemplo, los «útiles» (*Zeuge*)–, sino también la misma existencia acaba concibiéndose como una «cosa» –algo que, como acabamos de señalar, había hecho Descartes hablando de *res cogitans*– e inclusive todo proceso de conocimiento termina interpretándose como la relación entre un «sujeto» y un «objeto», ambos indiferenciados respecto a su carácter ontológico⁸⁷.

Es por eso por lo que Heidegger afirma que, en filosofía, tanto el planteamiento del «idealismo» como el del «realismo» resultan caracterizados por la asunción preliminar del modo de ser de la simple presencia: en la medida en que ambos ponen en entredicho el fenómeno del «estar-en-el-mundo», lo que cambia en cada caso es tan sólo la manera como los entes simplemente–presentes que quedan implicados, «sujeto» y «objeto», se conectan entre sí. Sobre todo, esos planteamientos conllevan un enmarañarse la investigación filosófica alrededor de problemas de difícil solución, como la falsa cuestión de si cabe encontrar un «ensamblaje» que pueda unir los dos «troncos» del conocimiento, el sujeto (la conciencia) y el objeto (el mundo)⁸⁸, cuya radicalidad se aglutina en la cuestión sobre cómo puede cerciorarse el sujeto, a partir de la certidumbre de su existencia en cuanto pura «interioridad», de la subsistencia del ente real –es decir, sobre la manera en que es posible demostrar la subsistencia de la realidad exterior⁸⁹; o

⁸⁷ En § 7 del curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en el contexto de un análisis de la tesis kantiana según la cual «el ser no es un predicado real», Heidegger distingue la *Realität* de la *Wirklichkeit* (términos que pueden traducirse a la lengua castellana por «realidad»). Mientras en la Escolástica el concepto de *realitas*, tal como en Kant el de *Realität*, indica la esencia de la *res* –esto es, el contenido propio de la cosa en cuanto tal–, «en el uso lingüístico actual», por ejemplo cuando se habla de «realidad del mundo exterior», el término *Realität* «significa lo mismo que efectividad, que existencia [Existenz o Dasein] en el sentido de subsistencia». En otras palabras, lo que se ha perdido, en el alemán filosófico al que Heidegger alude, es justamente la distinción entre la *Realität*, en cuanto expresión de lo que una cosa es, y la *Wirklichkeit*, que, al contrario, dice cómo esa cosa es (es decir, existente, no ya posible o siquiera necesaria): en HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 37 [pp. 54-55].

⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 206 [p. 227].

⁸⁹ En § 43a de *Sein und Zeit*, Heidegger profundiza ese «falso» problema mediante el análisis de la «Refutación del idealismo» formulada por Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, pp. 203-205 [pp. 224-226].

como la falsa cuestión de si cabe una determinación ontológica de lo real que prescinda de una explícita consideración del modo de ser específico de la vida humana⁹⁰.

Para salir de estos problemas, añade Heidegger, es necesario reafirmar que la «realidad» no goza de primacía alguna entre las diferentes manera de ser, ni constituye un horizonte privilegiado para la comprensión de los entes intramundanos o de la existencia. El concepto de «realidad» puede ser adecuadamente comprendido, en cambio, sólo en conexión con el fenómeno del cuidado, o lo que es lo mismo, en relación con el hecho de que la vida humana «está-en-el-mundo». Ello sale a la luz claramente en § 43c de *Sein und Zeit*: son muchos, en efecto, los modos en que la existencia está vinculada a los entes intramundanos, es decir, son muchos los sentidos de ser que la orientan en sus relaciones con esos entes. Los pensamientos no constituyen el ser de la conciencia, su diáfana y pura substancia, sino que son modos posibles del estar la existencia en medio del ente intramundano que le sale al encuentro en la relación práctica con los objetos (en términos heideggerianos, en el trato «circunspectivo» de la ocupación).

Es precisamente desde aquí, por lo tanto, donde puede plantearse, según nuevas perspectivas, incluso la tradicional alternativa entre «idealismo» y «realismo»: respecto de lo ente, la existencia no pone y no asume su subsistencia, ni desempeña un papel «activo» o «pasivo», sino que se caracteriza por estar íntimamente relacionada con el ser del ente, en la multiplicidad de sus manifestaciones —es decir, a partir de su «mundaneidad»⁹¹—. Así pues, por un lado, la vida humana está constitutivamente abierta a la comprensión del ser; y, por otro, puede «haber» ser tan sólo en la medida en que la existencia «es» —es decir, sólo en la medida en que la existencia, siendo la «posibilidad óntica» de comprensión del ser⁹², se encuentra constitutivamente arrojada en una serie de remisiones que constituyen la significatividad del mundo—.

Por lo tanto, en lugar de afirmar que el ente depende de la existencia (idealismo) o que la existencia depende del ente (realismo), se perfila, para Heidegger, la necesidad de analizar, más bien, el vínculo originario entre subjetividad, por un lado, y mundo y verdad, por otro; una necesidad nuclear que marcaría no sólo el desarrollo de su

⁹⁰ Heidegger debate esta cuestión en § 43b de *Sein und Zeit*, en relación con la doctrina diltheyana, retomada por Scheler, de la realidad como aquello que «opone resistencia» a la voluntad del «sujeto»: cf. *ibidem*, pp. 209-211 [pp. 230-232]

⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 211 [p. 232].

⁹² Cf. *ibidem*, p. 212 [p. 233].

elaboración filosófica, sino –como veremos más adelante– también de la de Foucault⁹³ y Patočka⁹⁴. De ahí que el análisis de los fundamentos ontológicos de la vida humana no pueda introducirse *a posteriori*, cuando los resultados ya se hayan adquirido, sino que debe ser el punto de partida y el apoyo primario para toda investigación sobre el ser del mundo, sobre la realidad y, más en general, para toda investigación filosófica. Se trata de un aspecto decisivo del planteamiento heideggeriano que, en cuanto supuesto ineliminable de su ontología, encontrará su confirmación justamente a propósito de la determinación del sentido del fenómeno de la «verdad», asunto que impulsa la tematización del tercer grupo de cuestiones abordadas en el párrafo conclusivo de la primera sección de *Sein und Zeit*.

⁹³ Cf. § 2.1.1. de la presente investigación.

⁹⁴ Cf. § 3.1.1. de la presente investigación.

1.2.3. Aristóteles, Husserl y el problema de la relación entre verdad y existencia.

Después de poner de manifiesto lo impropio de la concepción que interpreta la relación entre existencia y entes en los términos de un vínculo entre un «sujeto» y un «objeto», y tras desarrollar una crítica radical del modelo por el que conocer significa reflejar una «realidad» dada, no ha de sorprender que Heidegger, al concebir el ser de la existencia como cuidado, en § 44 de *Ser y tiempo* procure aproximarse también al concepto filosófico tradicional de «verdad», y, sobre todo, a esa concepción que la entiende como una relación de adecuación entre un juicio y un objeto. De lo que se trata, para Heidegger, no es sólo de enfrentarse a dicha concepción, sino de subrayar la estrecha conexión que vincula «verdad» y «ser», situando el cuestionamiento sobre la primera en una dimensión más originaria. Sin embargo, respecto al modo en que dicha conexión ha sido determinada sobre todo en el pensamiento griego (y es aquí donde Heidegger remite brevemente a las concepciones de Parménides y Aristóteles⁹⁵), es necesario considerar otro elemento dentro de este contexto, es decir, la existencia, en la medida en que —como hemos señalado anteriormente— sólo mientras el Dasein es, «hay» ser. Incluso la cuestión de la verdad, por lo tanto, ha de ser remitida a la relación específica que vincula la existencia, el ente y el ser en general; y sólo gracias a este planteamiento será posible evitar que la «verdad» misma se transforme en el objeto de una indagación, es decir, en algo cuya «esencia» puede ser fijada al igual que la del ente.

En dicho peligro, el de transformar en una cosa la «verdad» entendida originariamente como relación dinámica, incurre, para Heidegger, la concepción «adecuativa» (verdad como *adequatio intellectus et rei*) que largamente ha dominado la tradición filosófica. Son tres las tesis que, tal como el mismo Heidegger señala en el inicio del § 44a⁹⁶, caracterizan esa manera de entender la verdad y su interpretación ordinaria: en primer lugar, la tesis según la cual el lugar originario de la verdad es el enunciado, el juicio; en segundo lugar, la conclusión de que la esencia de la verdad estriba en la concordancia del juicio con el objeto considerado; y, finalmente, la tesis

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 212-213 [pp. 233-234].

⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 214 [p. 235].

conforme a la cual sería Aristóteles quien, por un lado, ha asignado la verdad al juicio, en cuanto su lugar de origen, y, por otro, ha concebido la verdad en términos de adecuación.

En relación con esta última tesis, Heidegger niega rotundamente que esa concepción pueda atribuirse al pensamiento de Aristóteles. En efecto, examinando el capítulo 10 del libro IX de *Metafísica*⁹⁷ –allí donde Aristóteles, después de analizar el ser en el sentido de la οὐσία, de la δύναμις y de la ἐνέργεια, lo considera en el sentido de la verdad (ἀληθές)–, Heidegger no sólo ve pensada la conexión constitutiva entre «verdad» y «ser», sino que también ve subrayada la originariedad de la intuición y de la pura percepción en el ámbito de la determinación del conocimiento.

En esa sede, en efecto, Aristóteles discierne dos casos en los que se presenta el ser como verdadero. En el primero, somete a prueba el caso de los entes compuestos, cuyo ser-verdadero es aprehendido a partir de la consideración del λόγος en cuanto juicio que concibe la cosa a través de su composición o separación con otra –a partir, entonces, de la estructura predicativo–apofántica del algo «en cuanto» algo–. En cambio, en el segundo caso, plantea el problema del ser y del no–ser de los entes no compuestos, cuya verdad se distingue en cada caso del ser-verdadero o del ser–falso de la predicación. Ahora bien, según Aristóteles, el ser-verdadero de estos entes simples e indivisibles (como el color, el sonido –el ser en general–) no puede ser captado por medio de un conocimiento «mediato» que parta de la referencia a otro ente, sino que ha de ser aprehendido «inmediatamente», es decir, según el modo en que esos mismos entes se muestran a partir de sí mismos⁹⁸. Ello significa, añade Heidegger, que, para Aristóteles, la verdad no indica otra cosa que la posesión directa del ente, es decir, el hecho de que la verdad «ontológica» es condición de posibilidad de la verdad «lógica», fundamento para que haya un conocimiento del ente, un enunciado sobre este último: aquello sobre que se produce un enunciado ya ha sido previamente descubierto, poseído en el νοεῖν, en el θιγεῖν:

⁹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IX, 1051a34 – 1052a11 [tr. cast., *Metafísica*, tr. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, pp. 389-392]. Para leer el análisis heideggeriano sobre la concepción aristotélica de la verdad, cf. HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., pp. 162-190 [pp. 134-156].

⁹⁸ «ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀτάσσεις [25] καὶ φάσεις), τὸ δ' ἄγνοεῖν μὴ θιγγάνειν» («Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar [θιγεῖν, «tocar», nda] y enunciar [φάναι, nda] la cosa (pues enunciar y afirmar no son lo mismo), mientras que ignorarla [θιγγάνειν] consiste en no captarla [ἄγνοεῖν]»): en ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IX, 1051b24–25, [p. 391].

[...] todo lo categorial se apoya en última instancia en la intuición sensible, toda explicación objetual lo es de lo dado de antemano, no algo que flote suspenso en el aire. Esta tesis [...] no es sino otra formulación de la proposición de Aristóteles: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή; «el alma no puede aprehender lo objetual en su objetualidad, nada puede pensar, si no se le ha mostrado antes algo»⁹⁹.

La importancia de la concepción aristotélica de la verdad (de lo verdadero, del ser-verdadero) estriba, en definitiva, en el descubrimiento de que la αἴσθησις –en cuanto intuición de algo que ya es dado, en cuanto inmediata percepción del ente en su pura y simple manifestación– es aún más originaria que el λόγος, el enunciado¹⁰⁰. La verdad no es una propiedad inherente al juicio, ni siquiera una determinación consustancial a la

⁹⁹ «Alles Kategoriale beruht letztlich auf sinnlicher Anschauung, jede gegenständliche Explikation ist keine freischwebende, sondern eine solche des Vorgegebenen. Diese These: [...], ist nur eine andere Formulierung des *Aristotelischen* Satzes: »Die Seele kann nichts vermeinen, Gegenständliches in seiner Gegenständlichkeit erfassen, wenn ihr nicht zuvor sich überhaupt etwas gezeigt hat.«: en HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, op. cit., p. 94 [p. 96]. Cf. también, HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op.cit., p. 226 [p. 246].

¹⁰⁰ En § 33 de *Ser y Tiempo*, Heidegger pone su atención en la manera en que Aristóteles, en particular en el Περὶ Ἑρμηνείας (cap. 1-6) y en el Περὶ Ψυχῆς (libro III), explica el problema de la génesis y la esencia del λόγος. Mediante el análisis de los textos del filósofo griego, Heidegger pretende sacar a la luz las relaciones en las que el enunciado se mueve; relaciones que, por lo tanto, son las condiciones de posibilidad de su articulación y no su efecto de producción. Como es bien sabido, en Περὶ Ἑρμηνείας (4,17a2 y sgs.), Aristóteles afirma que todo discurso es capaz de significar –es decir, es λόγος σημαντικός; sin embargo, sólo el λόγος ἀποφαντικός (la oración enunciativa, el enunciado capaz de manifestar algo) es el discurso que puede ser verdadero o falso, es decir, que puede desvelar u ocultar lo ente; y esto ocurre en la forma ora de la afirmación (κατάφασις), ora de la negación (ἀπόφασις). La cuestión, por consiguiente, estriba en comprender en qué estructura se fundan las posibilidades de lo verdadero y lo falso en relación con el enunciado: dicha estructura coincide, para Aristóteles, con la articulación de los momentos del componer (σύνθεσιν) y del separar (διαίρεσιν).

Ahora bien, para Heidegger, esa afirmación muestra que Aristóteles no parece haber indagado el origen y la estructura fundante del λόγος ἀποφαντικός, del enunciado: en otras palabras, Aristóteles no ha planteado la cuestión de «qué fenómeno es el que, dentro de la estructura del λόγος, hace posible y a la vez exige caracterizar todo enunciado como síntesis y diaíresis». Ese fenómeno, según el filósofo alemán, coincide con la estructura ostensiva del «en cuanto»: en otras palabras, para Heidegger, la función mostrativa del enunciado puede darse a condición de que se asiente en un ámbito previo de significados en el que el ente ya siempre se encuentra. En la medida en que dicha significatividad se expresa en la estructura del carácter de dado de algo, el ente es visto siempre «en cuanto» algo: este fenómeno es, por lo tanto, la verdadera condición de posibilidad de la verdad o la falsedad de todo enunciado. El riesgo que se corre al no captar la originariedad del «en cuanto», añade Heidegger, consiste en considerar la síntesis y la diaíresis como relaciones lógicas que surgen a partir del enunciado, de modo que se considere el enunciado como un juzgar que une y separa representaciones y conceptos, palabras y verbos, sujetos y predicados. Cf. *ibídem.*, pp. 158-160 [pp. 181-183]: además, para un análisis mucho más amplio y pormenorizado, cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, Klostermann, 1983, pp. 435-482 [tr. cast., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007, pp. 360-396].

conciencia y a sus representaciones, sino concierne a la relación originaria entre la αἴσθησις y lo percibido, entre la intuición y lo intuido —en términos heideggerianos, remite a la relación ontológicamente fundamental del Dasein con el mundo, con los entes que le salen al encuentro en el *Umwelt*—. La αἴσθησις representa la propia posibilidad de la verdad *tout court*, en cuanto simple posesión de algo previa a todo juicio o apreciación, condición también de toda posibilidad de engaño:

«Verdadero» en el sentido más puro y originario —e. d. de tal manera descubridor que nunca puede encubrir— es el puro *voεῖν*, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal. Este *voεῖν* no puede encubrir jamás, jamás puede ser falso; podrá ser a lo sumo, una *no-percepción*, un *ἀγνοεῖν*, insuficiente para un acceso simple y adecuado.¹⁰¹

Si la tesis sobre Aristóteles es absolutamente falsa, por otro lado, respecto de las otras dos (según las cuales el lugar originario de la verdad es el enunciado y la esencia de la verdad estriba en la concordancia del juicio con el objeto considerado), Heidegger asimismo señala la confusión que las caracteriza, en la medida en que esas conclusiones dejan sin determinar no sólo el modo de ser de los elementos que entran en una relación de concordancia, sino también el carácter ontológico de la propia concordancia y, en general, la manera como esta última llega a determinarse. Mediante la referencia explícita a la doctrina del «intuición categorial» desarrollada por Husserl en la segunda sección de la sexta *Logische Untersuchung*¹⁰², Heidegger subraya que, en efecto, el juicio no remite

¹⁰¹ «Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« – d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine *voεῖν*, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen. Dieses *voεῖν* kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, *ἀγνοεῖν*, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen.»: en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 33 [p. 56].

¹⁰² Así como señala Heidegger, la percepción es, para Husserl, el verdadero conocimiento, por medio del que la proposición puede hallar su justificación —entendida como «identificación»— respecto del ente concreto. Sólo cabe alcanzar la compleción última y definitiva de la intuición —es decir, la «justificación» de la corrección de lo que es entendido (el «ser-intendido», *Intendiertsein*)— mediante la intuición en cuanto percepción de la cosa concreta: el referente del acto objetivante, intelectual, representativo, es el objeto mismo, tal como es en sí mismo. Así pues, añade Heidegger, la *adaequatio intellectus et rei* no es, para Husserl, una simple relación entre dos representaciones —entre dos «contenidos de la conciencia»— que acontece en el ámbito de la propia conciencia ideal, sino que es posible tan sólo por cuanto la objetividad es dada en la intuición, en un sentido riguroso: la intuición permite la perfecta concordancia del pensamiento y la cosa. En cuanto expresión de la intención, el enunciado ya no es interpretado por Husserl (en un sentido óptico, pero no ontológico-transcendental, que diría Heidegger) como el lugar de la verdad, sino como un miembro de la relación, que debe hallar su confirmación en una percepción correspondiente y completamente adecuada: la «concordancia» predicativa, es decir, la

a lo representado –es decir, no remite a una imagen mental–, sino a la cosa misma, por lo que la verdad no puede definirse con respecto al enunciado, sino en la relación del conocimiento en cuanto intuición: es justamente en esta relación donde la verdad se anuncia.

Sin embargo, ¿de qué modo se anuncia? Al respecto, hace falta recordar los análisis desarrollados por Heidegger, a propósito de la noción de «fenomenología», en § 7 de *Ser y Tiempo*. Tal como se afirma en § 7A, el fenómeno es «lo patente», «lo–que–se–muestra–en–sí–mismo»¹⁰³, es decir, en cuanto tal y por como es; emitir un enunciado, por lo tanto, coincide con un «hacer–ver», con un decir que manifiesta el fenómeno descubriéndolo¹⁰⁴ –como se afirma en § 7B–. Pues bien, es justamente en esta relación –situada en un nivel ulterior respecto a la simple correspondencia entre juicio y cosa– donde llega a realizarse la verdad. Dicho de otro modo, el sentido ontológico de la adecuación consiste en una «comprobación» (*Bewährung*), en virtud de la cual el ente se manifiesta en lo que es, «como el mismo» –es decir, en su «mismidad»–, mientras que, simultáneamente, el enunciado, en cuanto actitud de la vida humana, se configura como un descubrimiento del ente que se muestra¹⁰⁵. «Verdad» es, por lo tanto, esa dinámica en

concordancia entre sujeto y predicado –la inherencia del predicado al sujeto dentro de la proposición enunciativa–, por lo tanto, no resulta ser otra cosa que una verdad «parcial», «restringida» respecto a la idea de la concordancia/identificación de lo pensado con lo intuitivo. Es por eso por lo que Heidegger afirma que la reflexión husserliana sobre la verdad se inscribe en el seno de la tradición filosófica inaugurada en Grecia, como su resultado final y su punto conclusivo de maduración; siguiendo los pasos filosóficos de los griegos, en efecto, Husserl piensa la intuición como el lugar de establecimiento de la verdad en los términos de una aprehensión del objeto en su presencia concreta: «Con la captación característicamente amplia y fundamental de la intuición –el dar y el tener un ente en su presencia corporal–, una captación que no se limita a ningún ámbito específico concreto ni a ninguna facultad concreta, sino que formula el sentido intencional de la intuición, con esta captación por primera vez radical del concepto de intuición, Husserl pensó hasta el final la gran tradición filosófica occidental.» («Mit der charakteristisch und grundsätzlichen Fassung der Anschauung –das Geben und Haben eines Seienden in seiner Leibhaftigkeit –eine Fassung, die auf kein bestimmtes Sachgebiet und kein bestimmtes Vermögen eingeschränkt ist, sondern den intentionalen Sinn der Anschauung formuliert –mit dieser erstmalig radikalen Fassung des Anschauungsbegriffs hat Husserl die große Tradition der abendländischen Philosophie zu Ende gedacht»): en HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., pp. 113-114 [pp. 97-98]. Respecto de lo señalado en la presente nota, cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 218 [p. 239] (nota al pie de página) y HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, en op. cit., pp. 63-74 [pp. 72-79].

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und auch Zeit*, op. cit., p. 28 [pp. 51-52].

¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, pp. 32-33 [pp. 55-56].

¹⁰⁵ Articulando su discurso en la marco del problema de la verdad, Heidegger llega, así, a la misma conclusión que ya había alcanzado en § 33 de *Ser y Tiempo*. El sentido ontológico principal del enunciado es «mostración», ἀπόφανσις: un «hacer-ver» el ente de tal manera que

que se encuentran vinculados, fenomenológicamente, el manifestarse del ente y la capacidad de hacerlo manifiesto que es propia de la existencia. Un enunciado es verdadero cuando descubre el ente en sí mismo: «el *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*»¹⁰⁶.

Ahora bien, más allá de lo que se afirma en § 7 de *Sein und Zeit*, todo descubrimiento es posible sólo sobre la base de la estructura del «estar-en-el-mundo». En efecto, como Heidegger señala en el quinto capítulo de la primera sección, el enunciado es una modalidad derivada de la interpretación y esta última radica en una apertura más general, comprensora y (afectivamente) situada, que caracteriza la existencia en cuanto tal¹⁰⁷. En otras palabras, mediante el enunciado no se comparte la esencia de aquello de lo que se habla, sino que se comunica el estar constitutivamente vuelto la vida humana hacia la aparición de las cosas —es decir, el hecho de que la existencia se encuentra originariamente abierta en el mundo—. El enunciado, en cuanto manifestación «que determina y comunica», no tiene ninguna función «aperiente», ni siquiera ocasiona la «manifestatividad» de los entes, sino que despliega su verdad a partir de las previas accesibilidad y disponibilidad que le permiten determinar algo sobre ellos.

De ahí la afirmación de que no es el enunciado el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar del enunciado¹⁰⁸, esto es, el terreno a partir del cual cabe justificar el «ser-verdadero» y el «ser-falso» del λόγος: en el enunciado se expresa la comprensión del ser en la que la existencia se mueve, es decir, la manera en que esta última originariamente se relaciona con un ente, comprendiéndolo. Dicho de otro modo, aquello que posibilita la verdad «lógica» del enunciado es la apertura pre-categorial y pre-predicativa de la vida humana, su constitucional aperturidad en cuanto condición ontológica de posibilidad propia de aparición de lo ente: «las raíces de la verdad del

éste se manifiesta en sí mismo. En definitiva, la ἀπόφανσις es mostración del propio ente y remite a sus condiciones de aparición, pero nunca jamás hace referencia a una apariencia o a una mera representación de la cosa. El enunciado puede, por ende, asumir también el significado de «predicación» únicamente a partir de su dimensión ostensiva —es decir, debido a que, siendo también «determinación», no manifiesta y no descubre de manera originaria, sino que se mueve en el espacio acotado por la aperturidad de la existencia. Por el mismo motivo, el enunciado también podrá definirse como «comunicación», es decir, un «compartir» aquello que se ha previamente manifestado y determinado: en *ibídem*, pp. 153-155 [pp. 177-179].

¹⁰⁶ «Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*.»: en *ibídem*, p. 218 [p. 239].

¹⁰⁷ Cf. § 1.1.2. de la presente investigación.

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, op. cit.*, p. 135 [p. 113].

enunciado remontan hasta la aperturidad del comprender»¹⁰⁹. En este sentido, por lo tanto, más que centrarse en el estatuto aletúrgico del enunciado, es necesario aclarar con más detalle la relación entre verdad, existencia y «estar-en-el-mundo».

Es en § 44b de *Sein und Zeit* donde Heidegger procura llevar a cabo esta aclaración, a través de una lectura original –que se suma a las anteriores de los términos φαινόμενον y λόγος– de la palabra mediante la que se ha expresado entre los griegos la noción de verdad: ἀλήθεια. No se trata de abandonarse, advierte Heidegger, a las formas de «una desenfrenada mística de la palabra»¹¹⁰: es necesario, más bien, recuperar la fuerza de los antiguos términos fundamentales por los que la existencia humana se ha expresado, preservándolos de la nivelación y de los malentendidos ocasionados por la manera común de entenderlas. Éste es también el caso del término ἀ-λήθεια –palabra que indica, originariamente, la no–ocultación, el des–ocultamiento–. Resulta evidente, en este término, el carácter de privación señalado por la llamada «alfa privativa»: una palabra que, por lo tanto, indica el hecho de que la verdad había sido pensada por los griegos casi en los términos de un «robo»¹¹¹, es decir, como un ser–arrebatao un ente (o la parte de un ente) del ocultamiento que lo caracteriza. Al considerarla según esta imagen, entonces, la verdad ha de ser comprendida como una salida a la luz, como un manifestarse del ente que consiste propiamente en la fenomenicidad del fenómeno¹¹². Éste es, en definitiva, el sentido de la verdad en cuanto desocultamiento; y respecto a ello –así como Heidegger muestra de manera detallada¹¹³– la interpretación de la verdad en términos de adecuación –es decir, en cuanto concordancia simplemente presente entre dos simples presencias (*intellectus* y *res*)– representa, en última instancia, sólo una modificación derivada:

El fenómeno existencial del estar al descubierto, fundado en la aperturidad del Dasein, se convierte en una propiedad simplemente presente, que aún lleva consigo un carácter relacional y que en cuanto tal, queda dislocada en una relación entre cosas que están-ahí. La verdad como aperturidad y como estar vuelto descubridor hacia el ente descubierto, se

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 223 [p. 243].

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 220 [p. 240].

¹¹¹ Cf. *ibidem*, p. 222 [p. 242].

¹¹² Es en la temática de la verdad en cuanto fenomenicidad de lo manifiesto donde se da el punto de máxima proximidad entre el planteamiento heideggeriano y el de Patočka acerca de la cuestión fundamental de la verdad en cuanto «esencia del aparecer», es decir, en cuanto problema de la autonomía del aparecer en cuanto tal: cf., al respecto, § 3.1.1. de la presente investigación.

¹¹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 223-225 [pp. 242].

ha convertido en verdad entendida como concordancia entre entes que están-ahí dentro del mundo.¹¹⁴

Por lo tanto, si, en general, la verdad ha de ser originariamente entendida –con atención también a la supuesta¹¹⁵ etimología del término griego «ἀλήθεια»– como un «desvelamiento», o una «develación» (en palabras de Heidegger: *Enthüllung*), y la manifestación del ente intramundano asume, en cambio, el carácter propio de un «descubrimiento» (*Entdeckung*), entonces, es necesario vincular –señala Heidegger– estos fenómenos a los análisis de la existencia en cuanto «estar-en-el-mundo», que han sido desarrolladas en los capítulos anteriores de *Ser y tiempo*.

Pues bien, tanto en alemán como en castellano, son tres los modos en los que la noción de «descubrimiento» puede entenderse: en primer lugar, puede indicar la actitud «descubridora» de la vida humana, su activo desvelar en cuanto modalidad propia de su relacionarse con los entes (vale decir, su «*Entdecken*»¹¹⁶). Pero también puede expresar el desvelarse del mismo ente, su «ser-susceptible» de descubrimiento –es decir, esa «manifestatividad» que lo caracteriza en cuanto fenómeno (el ente descubierto –*das Entdeckte*– en su «estar al descubierto»: *Entdecktheit*)–. O, finalmente, puede señalar la condición que hace posible esta relación entre toda actitud descubridora y todo ente descubierto: dicha condición es justamente el mismo «estar-en-el-mundo» de la existencia, en el que se funda todo descubrimiento del ente y respecto al que la misma vida humana se encuentra abierta (*erschlossen*) según los modos existenciales analizados

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 225 [p. 245].

¹¹⁵ «Hemos tenido noticia de que ni una etimología de Heidegger, ni siquiera Lethé y Alethés, era exacta ¿Pero está bien planteado el problema? ¿No ha sido acaso repudiado de antemano todo criterio científico o etimológico en beneficio de una pura y mera Poesía? Se suele decir que se trata de meros juegos de palabras. ¿No resultaría contradictorio esperar una corrección lingüística cualquiera de un proyecto que se propone explícitamente superar el siendo científico y técnico hacia el siendo poético? No se trata de etimología propiamente dicha, sino de efectuar aglutinaciones en la otra lengua para obtener surgimientos en la-lengua.»: en DELEUZE, Gilles. «Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry», en *Crítica y clínica*, trad. de Thomas Kauf, Anagrama, 2009, p. 137 [vers. orig. francesa: *Critique et clinique*, Minuit, 1993]. Deleuze se refiere al libro de Henri sobre el lenguaje de (y en) Heidegger: cf. MESCHONNIC Henri, *Le langage Heidegger*, PUF, 1990.

¹¹⁶ «Dasein hat als In-der-Welt-sein jeweilig schon eine »Welt« entdeckt. Dieses in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken wurde charakterisiert als Freigabe des Seienden auf eine Bewandnisganzheit.» («En cuanto estar-en-el-mundo, el Dasein ya ha descubierto cada vez un «mundo». Este descubrimiento, fundado en la mundaneidad del mundo, lo hemos caracterizado como un dejar al ente en libertad en función de una totalidad respeccional»): en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 110 [p. 135].

por Heidegger en el capítulo quinto de la primera sección¹¹⁷. Por ende, hay que distinguir claramente el «descubrimiento» (*Entdeckung*), en sus diferentes articulaciones, de la «aperturidad» (*Erschlossenheit*): mientras el primero caracteriza el ente intramundano¹¹⁸,

¹¹⁷ Cf. § 1.1.1, § 1.1.2. y § 1.1.3. de la presente investigación.

¹¹⁸ «Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem hat den Charakter einer *ausgezeichneten Gegenwärtigung*. Sie unterscheidet sich von der Gegenwart der Umsicht vor allem dadurch, daß das Entdecken der betreffenden Wissenschaft einzig der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig ist» («El objetivante estar en medio de lo que está ahí dentro del mundo tiene el carácter de una muy *particular presentación*. Ella se distingue del presente de la circunspección sobre todo por el hecho de que el descubrir de la correspondiente ciencia se halla únicamente a la espera del descubrimiento (*Entdecktheit*) de lo que está-ahí.»); en HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 363 [pp. 378-379]. Lo que realmente marca la diferencia entre el ocuparse del mundo circundante y el proyecto del descubrimiento teórico de la mera presencia es la diversa comprensión del ser sobre la cual ambos asientan. No se trata de una mutación del ente que se pone ante la observación: la pérdida del carácter de útil del ente ocurre tan sólo a partir del diferente proyecto comprensor en que está basada la investigación científica: «Dieser Entwurf entdeckt vorgänglich ein ständig Vorhandenes (Materie) [...] Erst »im Licht« einer dergestalt entworfenen Natur kann so etwas wie eine »Tatsache« gefunden und für einen aus dem Entwurf regulativ umgrenzten Versuch angesetzt werden. [...] Am mathematischen Entwurf der Natur ist wiederum nicht primär das Mathematische als solches entscheidend, sondern daß er *ein A priori erschließt*. Und so besteht denn auch das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaft nicht in ihrer spezifischen Exaktheit und Verbindlichkeit für »Jedermann«, sondern darin, daß in ihr das thematische Seiende so entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung» («Este proyecto descubre de antemano algo que constantemente está-ahí (la materia) [...] Tan sólo «a la luz» de una naturaleza así proyectada resulta posible encontrar algo así como un «hecho», y tomarlo como punto de referencia para un experimento regulativamente delimitado desde el proyecto. [...] A su vez, en el proyecto matemático de la naturaleza lo primariamente decisivo no es lo matemático en cuanto tal, sino que el proyecto *abra un a priori*. Y así, lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza no consiste tampoco en su específica exactitud ni en su carácter vinculativo «para cualquiera», sino en que en ella el ente temático queda descubierto de la única manera como puede descubrirse un ente: en el previo proyecto de su estructura de ser»); en *ibidem*, p. 362 [p. 378].

Si hemos sacado a colación esta larga cita de *Sein und Zeit*, lo hemos hecho por dos razones, diferentes pero vinculadas entre sí –e importantes para aquello que aquí nos ocupa–. La primera estriba en que, desde la perspectiva que ese pasaje inaugura, parece manifestarse la «recepción» heideggeriana, quizá a la luz de Nietzsche, del «giro» transcendental de Kant, según la célebre afirmación –presente en el prólogo a la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* (p. 24 de la edición original)– según la cual en el conocimiento a priori no se puede atribuir a los objetos nada más que lo que el sujeto pensante toma de sí mismo [cf. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, tr. de Manuel García Morente; introd., notas y anexos de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Tecnos, 2001, p. 112]. No existen «meros y puros hechos», sino tan sólo lo que se conoce a partir de un proyecto previamente determinado, que delimita *a priori* el ser de lo proyectado. Desde luego, hay que comprender el pensamiento heideggeriano a partir de un sentido ontológico que le es extraño a Kant. Sin embargo, ello no resta importancia al hecho de que –y esta sería nuestra segunda razón– es en la propia perspectiva que esa cita inaugura donde es posible hacer hincapié en el valor que su significado cobra para los planteamientos de Foucault y Patočka en torno a la función, el estatuto y la historia de la *episteme* moderna y sus efectos. Dicho de otra manera, creemos que es en el marco de la perspectiva filosófica fundamental inaugurada por ese pasaje donde se inscriben (y, por lo tanto, han de ser leídas) las críticas de Foucault y Patočka a la Modernidad en cuanto proyecto tecnológico de dominio de las cosas y los

amén de la relación de la existencia con los otros entes, el segundo –en cambio– remite a la misma vida humana y al modo en que ella se relaciona consigo misma y se abre en cuanto «estar-en-el-mundo»¹¹⁹.

A partir de estas aclaraciones, entonces, también el concepto de «verdad», aparentemente unívoco, resulta mucho más articulado. En un sentido primario, «verdadera» es la existencia, en cuanto «ser–descubridor»; pero «verdadero» es también el ente intramundano, en la medida en que resulta descubierto por la vida humana y es, cada vez de nuevo, susceptible de descubrimiento. Ahora bien, puesto que la dinámica de la *Entdeckung* se funda en la apertura del mundo, es justamente por medio de la noción de «aperturidad» por lo que Heidegger logra el sentido originario de la verdad. La existencia, en efecto, en cuanto «estar-en-el-mundo», es ya siempre y constitutivamente capacitada para descubrir el ente. Conforme a su constitución ontológica, como hemos visto¹²⁰, el mundo está abierto en cuanto contexto de «significatividad». Por ende, puesto que la existencia coincide esencialmente con su aperturidad –según diferentes sentidos vinculados entre sí mismos: en tanto en cuanto la existencia se encuentra ya siempre arrojada en una situación de apertura; en cuanto está abierta respecto a sí misma en las formas de la autocomprensión propia e impropia; y, finalmente, en la medida en que, a partir de dicha apertura, es capaz de descubrir los entes intramundanos– es posible afirmar con toda razón que es el propio vivir humano aquello que resulta esencialmente «verdadero».

En otras palabras, la verdad no sólo impregna la estructura de la existencia, sino que se define como «existencial», es decir, como una dimensión originaria, como

individuos (Foucault: cf. § 4.1.1. de la presente investigación) o en cuanto movimiento histórico de «tecnificación global» de lo ente (Patočka: cf. § 4.1.2. de la presente investigación).

¹¹⁹ En el curso de 1927 titulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger resume de la siguiente manera estas distinciones terminológicas: «Gemäß der *Sachhaltigkeit* des Seienden, worüber ausgesagt wird, und gemäß der *Seinsart* des Aussagegegenstandes ist die ihm zugeordnete *Weise des Enthülles* verschieden. Das Enthüllen con Vorhandenem, z. B. der Natur im weitesten Sinne, nennen wir das *Entdecken*. Das Enthüllen des Seienden, das wir selbst sind, des Daseins, und das die *Seinsart* der Existenz hat, nennen wir nicht Entdecken, sondern *Erschließen, Aufschließen*» («De acuerdo con el *contenido quiditativo* del ente sobre el que se hace la proposición enunciativa y de acuerdo con el *modo de ser* del objeto enunciado, es diferente el *modo de develación* que le corresponde. Llamamos a la develación de lo subsistente, por ejemplo, de la naturaleza en su sentido más amplio, descubrimiento [*Entdecken*]. No denominamos a la develación del ente que somos nosotros mismos y que tiene como modo de ser la existencia, o sea, a la develación del Dasein, descubrimiento, sino revelación, apertura.»): en HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie, op. cit.*, p. 307 [pp. 263-264].

¹²⁰ Cf. § 1.1.2. de la presente investigación

dimensión que define la constitución ontológica de la vida humana. Es por eso por lo que, para Heidegger, es posible incluso interpretar este fenómeno en su conexión con las estructuras de la existencia que constituyen el fenómeno del cuidado («facticidad», «existencialidad» y «caída»¹²¹): en tanto en cuanto la vida humana está ya siempre arrojada en esta situación de aperturidad, puede afirmarse tanto que es «verdadera» en su esencia, como que se encuentra estructuralmente «en la verdad»¹²². Dicho en otros términos: en la medida en que, en su tematización del problema de la verdad, Heidegger remite a los resultados logrados en su analítica existencial, en particular a la constitutiva aperturidad de la existencia —en *Die Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* y en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger habla de «trascendencia»¹²³—, la respuesta a la pregunta por el fundamento ontológico del fenómeno de la verdad parece obvia: ese fundamento es la propia vida humana, su originaria estructura abierta —es decir, la existencia pensada en los términos del cuidado y su «temporeidad» en cuanto fundamento de su constitución ontológica—. Sólo en la medida en que la vida humana se anticipa a sí misma —es decir, se trasciende a sí misma—

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 221-222 [pp. 241-243].

¹²² «Dasein ist »in der Wahrheit«. Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je »in alle Wahrheit« eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört.» («El Dasein es «en la verdad». Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado «en toda la verdad», sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio.»): en *ibidem*, p. 221 [p. 241].

¹²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 26, Klostermann, 2007, 3a ed., p. 211 [tr. cast., *Principios metafísicos de la lógica*, trad. de Juan José García Norro, Síntesis, Madrid, 2009, p. 193] y HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 311 [p. 267]. En particular, en el curso de 1928, titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger aclara el significado fundante del término «trascendencia» en cuatro puntos: en primer lugar, la «trascendencia» es la constitución fundamental del ser de la existencia. En segundo lugar, «trascendencia» no remite a la superación de un límite, sino a la «superación» y al «sobrepasamiento» del ente en dirección del mundo: tan sólo en cuanto configurada por un mismo y único movimiento transcendente, la vida humana puede «dejar ser» el ente —siendo el fundamento, *de facto*, de la «intramundaneidad»—. En tercer lugar, y por consiguiente, el «adónde» de ese movimiento transcendente que constituye la existencia no es un objeto, ni siquiera un ente puesto más allá del mundo, sino el propio mundo en cuanto 1) horizonte de comprensión para la aparición significativa de los entes y, a la vez, 2) acontecimiento que se da sobre la base del carácter potencial de la vida humana que, existiendo «por-mor-de-sí...», determina la dirección del mundo. De ahí que, en cuarto lugar, puesto que incumbe al ser de la existencia (y esta última ya siempre se trasciende en dirección de un mundo), la «trascendencia» asuma el significado de la estructura constitutiva de la vida humana, es decir, del «estar-en-el-mundo»: cf. HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en op. cit., pp. 211-213 [pp. 195-196]. Cf. también, HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 363 [pp. 378-379] (nota).

proyectándose en el futuro y configurándose como estando en el medio del presente, puede el descubrimiento de las cosas intramundanas ser uno de sus modos fundamentales de existir en un mundo. La vida humana, en cuanto aperturidad, constituye el fenómeno más originario de la verdad; y en la medida en que está abierta, la existencia «es» verdadera y, a la vez, «es *en* la verdad»¹²⁴. En esta doble perspectiva, en cuanto «continente» y «contenido», la verdad se revela no sólo como un modo de ser de la existencia, sino también como su «presuposición». Sin embargo, ¿de qué manera esta doble vinculación resulta posible? ¿Y qué significa, «presuponer» la verdad?

Es en § 44c de *Sein und Zeit*, donde Heidegger procura responder a estas preguntas, tratando de comprender de un modo adecuado el nexo esencial entre subjetividad y verdad. Desde esta perspectiva, el ejemplo de las leyes de Newton, que el filósofo alemán presenta al comienzo del subpárrafo, es iluminador. Esas leyes –así como el principio de no-contradicción y, en general, toda verdad– son verdaderas, afirma Heidegger, sólo en la medida en que la existencia «es»¹²⁵: se trata de una situación análoga a aquella por la que, anteriormente, se había afirmado que el mismo ser «se da» sólo en relación con la existencia¹²⁶ –y que subraya, una vez más, la estrecha conexión que vincula «verdad» y «ser»–. En el caso específico de la verdad, eso significa que no pueden darse ni el descubrimiento, ni el ser-descubierto, ni la apertura sin la referencia a la existencia. Por lo tanto, incluso las propias leyes de Newton no eran en absoluto «verdaderas»; y ello no tanto porque fueran falsas, sino simplemente porque no habían sido descubiertas y todavía no resultaba manifiesto, gracias a ellas, un particular modo de ser del ente.

De ahí que pueda afirmarse que la verdad es «relativa» al ser de la existencia; no se trata de que toda verdad resultaría «subjetiva», cuanto que la verdad es sola y constitutivamente en relación con la vida humana, es decir, que puede darse sólo en el vínculo con ese ente que (único entre los entes) «es *en* la verdad». En otras palabras, al presuponer la verdad, la vida humana no acaba relacionándose con algo eternamente válido que se encontraría fuera o más allá de sí misma, sino que se descubre ella misma

¹²⁴ Cf. *ibidem*, p. 221 [p. 241].

¹²⁵ «Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist.» (««Hay» verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente sólo queda descubierto cuando y patentizado mientras el Dasein es.»): en *ibidem*, p. 226 [p. 246].

¹²⁶ Cf. *ibidem*, p. 212 [p. 233].

como la condición de posibilidad de ese mismo presuponer, es decir, como aquello que – propia y únicamente– vive en la perspectiva de la verdad. En este sentido, «presuponer» (*voraussetzen*) la verdad significa que la existencia puede «poner por delante de» (*voraus-setzen*) sí misma la verdad, en la medida en que esta última coincide con aquello hacia lo que la vida humana ya siempre está encaminada¹²⁷. «Presuponer» la verdad, por ende, implica la admisión de la imposibilidad para determinar el origen de la existencia – es decir, implica el reconocimiento de la imposibilidad, para la existencia, de elegir previa y autónomamente su ser o no ser en cuanto constitutivamente «en la verdad»-. Presuponer la verdad remite, en última instancia, a la condición de arrojada la vida humana en el mundo.

Por lo demás, si la verdad es algo que se «presupone», no puede decirse que la verdad «es», sino tan sólo que «se da», es decir, que «hay verdad». En este sentido, «presuponer», añade Heidegger, significa «comprender algo como el fundamento del ser de otro ente»¹²⁸: por lo tanto, si es cierto que la existencia es arrojada en una situación de constitutiva apertura, y si la aperturidad caracteriza el «estar-en-el-mundo» en el que la vida humana se halla arrojada, entonces, el darse preliminar de esa apertura coincide justamente con la verdad entendida como presuposición originaria. En otras palabras, la existencia está siempre remitida a una manifestación originaria, a una revelación del ser (del ser en general y en su diferentes modalidades), que resulta originariamente ya dada y que constituye la presuposición que opera en toda relación. El mismo ser, de hecho, en la medida en que «se da», tiene originariamente un carácter veritativo: «ser» y «verdad», por lo tanto, son cooriginarios.

En definitiva, la vida humana es ese ente que se encuentra ya siempre implicado en el dinámico manifestarse de dicha presuposición; por este motivo, resulta estar constitutivamente «en la verdad». Si así no fuera, en efecto –es decir, si no se diera la verdad como revelación y apertura–, la existencia misma acabaría cayendo presa de una «desesperación del suicidio»¹²⁹, de tal manera que llegaría a disolverse, junto a la *aprioridad* de su constitución ontológica (eso es, el cuidado), incluso la verdad, (eso es, el

¹²⁷ «Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir »machen«, weil sie mit dem Sein des »wir« schon »gemacht« ist» («La presuposición de la verdad debemos «hacerla» nosotros, porque ella ya *está* «hecha» con el ser de «nosotros»»): en *ibídem*, p. 228 [p. 248].

¹²⁸ «Was besagt »voraussetzen«? Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden.»: en *ibídem*, p. 228 [p. 248].

¹²⁹ Cf. *ibídem*, p. 229 [p. 248].

enlace ontológicamente originario entre verdad y existencia). La vocación de la vida humana, por lo tanto, se caracteriza por su capacidad de «acoger» la manifestación veritativa, por la capacidad de ser su ineludible referente: una cuestión que se convertirá en uno de los temas fundamentales del planteamiento filosófico de Patočka¹³⁰.

Se delinean aquí unas cuestiones que caracterizarían la reflexión siguiente de Heidegger, a partir de sus escritos de la segunda mitad de los años treinta del siglo pasado. En cambio, desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, resulta predominante otro problema (cuya respuesta será indispensable si se quiere proseguir la investigación sobre el sentido del ser): un problema que ya había condicionado el tratamiento del «cuidado» (formulado en la primera sección de la obra), que seguiría condicionando las investigaciones planteadas en la segunda, y que puede ser resumido con la siguiente pregunta: ¿de qué modo es posible, para la existencia, disponerse a corresponder a la apertura veritativa del ser (del ser propio y del ser en general) y a contrarrestar su tendencia a la caída y a la dispersión? Como es bien sabido, ello será posible mediante el análisis del fenómeno del «estar vuelto hacia la muerte» (*Sein zum Tode*) e individuando, a continuación, la manera en que la existencia es capaz no sólo de llegar a su propiedad (mediante la atestiguación privilegiada de la llamada «voz de la conciencia», *Stimme des Gewissens*), sino también de relacionarse propiamente consigo misma en virtud de la «resolución» (*Entschlossenheit*) que la caracteriza, para alcanzar, finalmente, la interpretación de las estructuras ontológicas del cuidado desde la perspectiva de su sentido tempóreo (la *Zeitlichkeit*, en cuanto específica «temporeidad» de la vida humana).

¹³⁰ Cf. § 3.1.2. y § 3.1.3. de la presente investigación.

1.2.4. Conclusión.

La frase que indica el hecho de que «hay» verdad sólo en la medida en que la existencia «es» ha de ser leída junto a aquella presente en § 43 de *Sein und Zeit*, en la que se afirmaba que el mismo ser «se da» sólo en relación con la existencia. Por un lado, Heidegger concluye el párrafo sobre la verdad¹³¹ de la misma manera en que había comenzado, es decir, manteniendo la cooriginariedad entre «ser» y «verdad». Por otro, aquello que aún queda por subrayar es la circularidad implicada en toda la reflexión de la primera sección de *Sein und Zeit*, en general, y en el tratamiento de los problemas íntimamente relacionados de la realidad y la verdad, en particular. En efecto, la sección se cierra con la afirmación de la primacía ontológica de la existencia: la vida humana es definida como algo constituido por la posibilidad concreta de la comprensión del ser. En otras palabras: si es cierto que, en la medida en que la existencia está abierta al ser – preservando la diferencia ontológica del ser respecto a todo ente– a la vez está abierta al mundo y al ente que en este último se encuentra, sin embargo, es la naturaleza de esa apertura aquello que cabe aclarar mediante el análisis de la realidad y de la verdad.

En efecto, plantear, tal como ha hecho Heidegger, la pregunta por el ser entraña, en primer lugar, una analítica de la vida humana, cuya tarea es la indicación y la delineación de la estructura ontológica constitutiva de la existencia, es decir, el cuidado en cuanto totalidad de los momentos que forman esa estructura. A su vez, determinar la articulación ontológica de esa vida implica un acercamiento a los problemas de la realidad y de la verdad, a partir de la perspectiva abierta por esa misma analítica y por su culminación en la descripción originaria de la existencia en cuanto cuidado (esto es, como trascendencia que se encuentra viviendo arrojada en un mundo). No obstante, ese primer momento no tiene algún valor de por sí: para que el cuidado, en cuanto descripción ontológica y proyecto de comprensión filosófica de la vida humana, adquiera su relieve y halle su fundamento, hace falta remitir sus resultados a las problemáticas de la verdad y de la realidad. Hay ser y verdad sólo mientras la existencia *es*; pero la existencia «es»

¹³¹ «Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich» («Ser —no el ente— sólo lo «hay» en cuanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad «son» cooriginarios»): en *ibídem*, p. 230 [p. 249].

sólo porque se da algo como la verdad, es decir, una aperturidad que constituye un ámbito en el que la vida humana puede relacionarse con la realidad *trascendiéndola* y, por ello, puede dotarse de la capacidad de interrogarse sobre las condiciones de posibilidad de su aparición y su existencia –o, en palabras de Heidegger, a partir de la disposición para plantearse la pregunta por el ser–.

La afirmación de que la relación entre subjetividad y verdad se constituye a partir de la superposición de la vida humana –existencia, cuidado– a la verdad en cuanto su condición de posibilidad y, por ende, pensada en los términos del descubrimiento de algo (ἀλήθεια) en su carácter de dado, trae consigo otras consecuencias, cuya transcendencia para nuestra investigación hay que poner de manifiesto. Así como hemos indicado anteriormente, por un lado, representa el rechazo de la primacía epistemológica del juicio y, por lo tanto, la tentativa de desplazar el fenómeno de lo verdadero fuera de la angosta relación, de corte gnoseológico, entre sujeto y objeto. Pero, por otro, parece representar sobre todo el intento de identificación de la verdad con un espacio alternativo y totalmente irreductible al del planteamiento de la modernidad filosófica: un espacio absolutamente «otro», un *heterótopos*, donde la verdad pueda finalmente ponerse en juego en su originaria constitución, es decir, en cuanto alteridad absoluta. Si la verdad entendida como desocultamiento tiene todos los requisitos para restablecer el lugar primordial donde pueda reaparecer la presencia auténtica de su alteridad, ello ocurre en tanto en cuanto también se dispone como punto de apoyo para una concepción crítica de la modernidad filosófica o, yendo aún más lejos, por cuanto funciona como condición de posibilidad para que, en general, la vida humana pueda pensar y vivir la posibilidad *tout court* de una crítica, de una indagación sobre los fundamentos y los postulados de algo –y también de un cuestionamiento sobre las prácticas y los modos de su desarrollo, a partir de la pareja de conceptos cualitativos propiedad/impropiedad–.

Por eso, en Heidegger, la filosofía parece configurarse como una actitud perennemente crítica hacia lo dado en la tradición (*Destruction*), cuya tarea no radica en instalar en el presente una nueva imagen del mundo –lo cual se asemejaría a las representaciones metafísicas de la realidad desarrolladas a partir de la verdad como concordancia de *intellectus* y *res*–, sino justamente en lo contrario. A saber: en desenmascarar una y otra vez el riesgo de una aglutinación de su perspectiva alrededor de las categorías del pensamiento representativo, para volver a plantear la nuda

problematicidad originaria del hombre, del mundo y de su relación. Y todo ello a partir de la constitutiva alteridad de la verdad, desde el trasfondo de la cual se justifica la articulación de un discurso y una práctica, cuya tarea estriba en la reiterada indicación de la vida en cuanto problema: es decir, en la necesidad de pensar e instalar en el seno de la existencia el límite constitutivo de su despliegue, límite que no sólo sea óbice para esa humanización cabal que pretende organizar y solventar todo aquello que es (mundo, otros, sí), sino que también interpele a la existencia en cuanto terreno de cimentación y movimiento de constitución de un espacio de libertad y perenne puesta en cuestión.

Así, mediante su examen filosófico, que desemboca en la noción de cuidado en cuanto estructura propia de la existencia, y poniendo en tela de juicio el armazón categorial y el planteamiento antropológico de la modernidad filosófica, Heidegger propone una indagación de la vida humana de corte descriptivo que pone en el centro del tablero filosófico su congénita problematicidad. En otros términos, formular una descripción fenomenológica de la vida humana, destacando su articulación en los términos del cuidado para con el mundo, los demás y sí mismo, significa tratar de mostrar la nuda realidad de esa existencia que se constituye a partir de un límite, de una diferencia esencial —es decir, de esa diferencia inscrita en su misma substancia, que se articula a la vez como problematicidad fundamental y, merced a ello, virtualidad pura, posibilidad de libertad a partir de los focos problemáticos que su propio ser suscita—.

Si es cierto que a partir del tiempo como horizonte de sentido —trasfondo de despliegue para la existencia— la vida humana se asoma al mundo (desarrollando el discurso de una ontología, a partir de su esencial aperturidad hacia la realidad en cuanto terreno de proyección para su futuro), se adhiere a una totalidad múltiple y articulada (desarrollando la organización de una política, a partir de su esencial coexistencia con los otros, entendida como absorción a una tradición y a una masividad a la que están vinculadas sus posibilidades concretas de vida) y se relaciona consigo misma (desplegando la práctica de una ética, a partir de la interrogación sobre los supuestos de su condición existencial), todo ello es debido a que esa misma vida se entrega como problema y, exactamente por el mero y propio hecho de existir, abre espacios problemáticos, plexos de cuestiones que una y otra vez interpelan su actuación y sus respuestas, siempre a partir del límite que define su ser. Vida que, por otra parte, precisamente a partir de esa problematicidad que la constituye, da paso a la eventualidad

de la libertad, es decir, a la pura y virtual potencialidad de un discurso, de una organización y de una práctica que, según Heidegger, no deben estar ligados a la necesidad de la respuesta, sino a la responsabilidad de mantener siempre abierta la posibilidad de la pregunta.

Será precisamente en el marco de este planteamiento filosófico, que sin pretensión de exhaustividad hemos intentado esbozar a lo largo de las últimas páginas, donde se desarrollarán las apuestas discursivo–prácticas de Foucault y Patočka. Por lo tanto, la tarea que nos irá ocupando a continuación estribará precisamente en tratar de confirmar esta hipótesis, mostrando el despliegue de sus investigaciones alrededor de la cuestiones de la relación entre existencia (subjetividad) y verdad, por un lado, y del «cuidado», por otro.

SEGUNDA PARTE

2.1. FOUCAULT Y LA PREGUNTA POR LAS RELACIONES ENTRE SUBJETIVIDAD Y VERDAD: LA FILOSOFÍA COMO CUIDADO

2.1.1. La pregunta por la verdad: «aleturgia» y «juegos» entre subjetividad y verdad.

Como fue su costumbre en los últimos cursos en el *Collège de France*, a fin de sistematizar su itinerario especulativo y determinar el objeto de sus análisis, Foucault arranca su último curso de 1984 afirmando sorprendentemente que la finalidad de sus investigaciones ya no estriba en el desarrollo de un estudio epistemológico, o histórico-crítico, de las estructuras que rigen los discursos verdaderos, sino en la tarea de descubrir las «formas aletúrgicas» practicadas por los individuos¹³². ¿Qué se entiende con el neologismo «aleturgia»¹³³? ¿Y qué tipo de consecuencia entraña su aparición como objeto de estudio?

Además de ser una problemática fundamental en el recorrido filosófico de Foucault¹³⁴, la referencia a la cuestión de la verdad, mencionada a través de la noción de

¹³² Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 5 [p. 19].

¹³³ El término «aleturgia» es un neologismo de cuño foucaultiano, usado por primera vez durante el curso de 1980 en el *Collège de France* titulado *Du gouvernement des vivants*: «en forgeant à partir de ἀληθουργία le mot fictif d'*alethourgia*, l'aléthurgie, on pourrait appeler «aléthurgie» l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli, et dire qu'il n'y pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie» («si a partir de *alethourgés* forjamos la palabra ficticia *alethourgía*, aleturgia, podríamos llamar «aleturgia» al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia»): Cf. FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard, 2012, p. 8 [tr. cast., *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 24].

¹³⁴ Delante del inabarcable número de citas que podrían probar esa centralidad, de entrada permítasenos remitir al lector a la lectura del texto de cuatro entrevistas que, con toda evidencia y rigor argumentativo, destacan la absoluta trascendencia que esa problemática representó en el desarrollo de la investigación foucaultiana: Cf. FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel

«aleurgia», no es casual, sino parece remitir a la primera de sus tres fases investigadoras –principalmente al así llamado «período arqueológico», es decir, al período de la investigación foucaultiana que, aproximadamente, se desarrolla a lo largo de los años sesenta del siglo pasado–. Por lo tanto, para lo que aquí nos ocupa, habrá que analizar esa referencia. Sin embargo, para cumplir con esta tarea, también nos parece preciso examinar –sin pretensión de exhaustividad– *todo* el itinerario de esa investigación, pues creemos que si, por un lado, en el trayecto filosófico de Foucault se manifiesta una distancia entre sus últimos planteamientos y sus intenciones iniciales, por otro, se revela incluso su sustancial continuidad alrededor del proyecto especulativo –que consideramos central en el autor francés– de una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad.

En otras palabras –y según admite el propio Foucault¹³⁵– creemos posible afirmar que tanto el despliegue de la investigación arqueológica de los años sesenta como el desarrollo de la interrogación ética de los ochenta se asientan en una misma y única «vieja cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía occidental», recibida y planteada por Foucault «en los términos clásicos, habituales, tradicionales»¹³⁶; es decir, la

Foucault», en *Dits et Écrits*, vol. III, ed. de D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, Gallimard, 1994, § 192, pp. 140-160; cf. FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 349, pp. 656-667; cf. FOUCAULT, Michel. «Le souci de la vérité», en *ibidem*, § 350, pp. 668-678 [tr. cast., «El cuidado de la verdad», en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, trad. de Ángel Gabilondo, Paidós, 1999, pp. 369-380]; y, finalmente, cf. FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *ibidem*, § 356, pp. 708-729 [tr. cast., «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, pp. 393-415].

¹³⁵ «En realidad, ése [el polo subjetividad y verdad, nda] ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esta reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modelo científico, o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control. Ése es el tema de mi trabajo *Las palabras y las cosas*, en donde he intentado ver cómo, en discursos científicos, el sujeto humano llega a definirse como individuo que habla, que vive y que trabaja. En los cursos del Colegio de Francia es donde he puesto de relieve esta problemática en su generalidad.»: en *ibidem*, pp. 708-709 [p. 393].

¹³⁶ «Donc laissons de côté les analyses de type 'structure épistémologique' et analysons un peu les 'formes aléurgiques'. C'est dans la cadre-là que j'étudie la notion et la pratique de la *parrêsia*, mais, pour ceux d'entre vous qui n'auraient pas été là, je voudrais rappeler comment j'en suis arrivé à ce problème. J'en suis arrivé là a partir de la vieille question, traditionnelle au cœur même de la philosophie occidentale, des rapports entre sujet et vérité, question que j'ai posée, reçue, d'abord dans les termes classiques, habituels, traditionnels» («Dejemos pues de lado los análisis de tipo «estructura epistemológica» y analicemos un poco las «formas aleurgicas». Estudio en ese marco la noción y la práctica de la *parrhesía*, pero, para quienes no hayan estado, me gustaría recordar cómo llegué a ese problema. Llegué a partir de la vieja cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad, cuestión que

cuestión de las relaciones entre subjetividad y verdad. Después de todo, del mismo modo que los últimos planteamientos de su investigación, también la *arqueología* no se definía en cuanto análisis del sometimiento ejercido por un espacio externo a nuestra cultura –o como estudio del *τέλος* que desde fuera la gobierna– sino como examen que investiga la fortuita configuración de sus espacios internos; es decir, como análisis de la organización accidental de unas racionalidades heterogéneas que, distribuyéndose en determinadas regiones de sentido, ocasionan esas relaciones positivas entre sujetos y verdad que llamamos saberes.

No obstante, no cabe la menor duda de que, a lo largo de la investigación foucaultiana, algo cambia. De hecho, como indica Frédéric Gros, si en el caso de la arqueología, su objetivo consistía «en la revelación de una organización discursiva que estructura los saberes constituidos», en el desvelamiento de las «condiciones histórico-culturales de existencia» y producción de los «discursos veraces», en cambio, aquello que Foucault formula en los últimos cursos en el *Collège de France*, al estudiar la antigüedad grecorromana, es una «ontología de los discursos verdaderos», esto es, «un estudio que no plantea a los discursos verdaderos la cuestión de las formas intrínsecas que los hacen válidos, sino la de los modos de ser que ellos implican para el sujeto que los utiliza», o lo que vale lo mismo, «la [cuestión, *nda*] de las transformaciones éticas del sujeto, en cuanto éste hace depender su relación consigo mismo y con los otros de cierto decir veraz»¹³⁷.

¿Cuáles son, por lo tanto, las transformaciones que se producen en ese itinerario especulativo? ¿Qué es aquello que se modifica? Si ha habido variaciones, éstas no parecen trastocar el planteamiento fundamental, fundado sobre la cuestión de las relaciones entre subjetividad y verdad, sino reforzarlo. Dicho de otra manera, aquello que va a cambiar en el proyecto especulativo de Foucault no parece ser el objeto del estudio – es decir, los discursos verdaderos, el desvelamiento de su historia «acontecimental» y los efectos de poder que ellos suscitan– sino la manera de plantearlo. Ya no se trata tan sólo de examinar la materia de esos discursos, para mirar la subjetividad desde la perspectiva que pone en tela de juicio su primacía. Ya no se trata tan sólo de analizar la historia de

planteé y recibí, ante todo, en los términos clásicos, habituales, tradicionales»): en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 5 [p. 19].

¹³⁷ Cf. GROS, Frédéric. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 314-316 [pp. 351-353].

esos discursos, para desenmascarar la falacia humanista de un sujeto absoluto, mostrándola desde la perspectiva de su inmanencia —esto es, desde el punto de vista de su producción histórica, a partir de las anónimas matrices históricas de poder y saber que la generan, cuyo entramado hay que sacar a la luz—. La apuesta en juego es la comprensión del peso que esos mismos discursos, junto al dispositivo de técnicas y prácticas que les acompañan, han podido tener a la hora de conformarse los diferentes modos de vida individuales y comunitarios, sin que estos modos estuvieran vinculados al poderío de establecer la verdad de una institución, o al arbitrio de una voluntad ajena. Como, una vez más, señala Frédéric Gros, se trata de hacer «una historia del sujeto mismo, en la historicidad de sus constituciones filosóficas»¹³⁸, en lugar de (como añadiría Foucault) una «historia de los conocimientos que se haga en función de un índice de verdad» o «de una historia de las ideologías que se haga con respecto a un criterio de realidad»¹³⁹. En otras palabras, se trata de hacer aquello que Foucault definirá como una «historia de la verdad»:

Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tékhnē* occidental. Demos la vuelta la cuestión y preguntémonos a partir de qué *tékhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan¹⁴⁰.

Ahora bien, aquello que propone el autor francés es un análisis que responde a una precisa estrategia, cuyas consecuencias son, a la vez, éticas y políticas. En efecto, para

¹³⁸ GROS, Frédéric. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, Gallimard, 2001, p. 496 [tr. cast., *Hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*, trad. de Horacio Pons, Akal, 2005, p. 483].

¹³⁹ «[...] es menester que la historia del pensamiento sea siempre la historia de las invenciones singulares. E incluso: si se quiere distinguir la historia del pensamiento de una historia de los conocimientos que se haga en función de un índice de verdad, si se [la] quiere distinguir también de una historia de las ideologías que se haga con respecto a un criterio de realidad, pues bien, debe concebírsela —de una manera u otra, esto es lo que yo querría hacer— como una historia de las ontologías que se relacione con un principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer»: en FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, op. cit., pp. 285-286 [p. 316].

¹⁴⁰ GROS, Frédéric. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, op. cit., p. 496 [p. 483]. Como nos informa Frédéric Gros en su postfacio al curso de 1982, el pasaje citado forma parte del texto preparatorio, escrito en 1980 y hallado en la carpeta titulada por Foucault «Gobierno de sí y de los otros», para una conferencia pronunciada en Nueva York en 1981; sobre el texto de esta conferencia, Cf. FOUCAULT, Michel. «Sexualité et solitude», en *Dits et Écrits*, vol. IV, op. cit., § 295, pp. 168-178 [tr. cast., «Subjetividad y verdad», en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, trad. de H. Pons, Siglo XXI, 2016, pp. 23-54].

Foucault, el objetivo de un estudio del pasado no debe radicar en la mera comprobación «histórico-monumental» del modo en que se configuraban realmente las cosas durante una determinada época, en términos de relaciones entre subjetividad y verdad, sino que debe consistir en el descubrimiento de la serie de transformaciones y variaciones que, por un lado, nos han llevado a ser aquello que ahora somos y, por otro, nos indican la posibilidad –nunca agotada– de lograr nuevas configuraciones de sentido y de vida. En otras palabras, se trata de estudiar el pasado, a fin de delinear el principio de una nueva gubernamentalidad de sí en medio de los otros (ética) y de los otros a partir de una continua atención ética sobre sí mismos (política). Como pone en evidencia Davide Lorenzini:

Por una parte, sin duda, Foucault se planteaba interrogar el lugar de nacimiento de unos temas que, después de transformarse y asumir un significado diferente, incluso confluirían en nuestro régimen de verdad; por otra, y sobre todo, pretendía poner «en perspectiva» este último, mostrándonos no sólo su historicidad y su no-necesidad, sino sugiriéndonos también el hecho de que nuestro régimen de verdad no es el único concebible. Al contrario, ya ha sido posible configurar de otra manera la relación entre subjetividad y verdad, ya ha sido posible (y, por lo tanto, quizá aún lo sea) concebir la verdad y el decir veraz de un modo diverso de aquello que nos han sugerido e impuesto la confesión cristiana, en primer lugar, y luego el discurso de la ciencia. [traducción mía, nda]¹⁴¹.

La tarea de recorrer todo el itinerario especulativo de Foucault responde, por lo tanto, a la necesidad de captar sus significados profundos y, a la vez, a la obligación de mostrar las modificaciones que han podido declinar esos significados a lo largo de los años. Así, se tratará de poner en evidencia el papel fundamental desempeñado, en dicho itinerario, por la problemática de las relaciones entre subjetividad y verdad. Una problemática que, por otra parte, como el propio Foucault señala, procede de la elaboración filosófica de Heidegger:

¹⁴¹ «Foucault si proponeva senza dubbio, da una parte, di interrogare il luogo di nascita di alcuni temi che, dopo essersi trasformati e aver assunto un significato differente, confluiranno anche nel nostro regime di verità; dall'altra, e soprattutto, intendeva mettere quest'ultimo «in prospettiva», mostrandoci non soltanto la sua storicità e la sua non necessità, ma suggerendoci anche che il nostro regime di verità non è il solo concepibile. Al contrario, è già stato possibile configurare altrimenti il rapporto tra soggettività e verità, è già stato possibile (e dunque, forse, lo è ancora) concepire la verità e il dir vero in modo diverso da quello che la confessione cristiana prima, e il discorso della scienza poi, ci hanno suggerito e imposto»: en LORENZINI, Davide. «Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità», en *Iride*, vol. XXV (66), Il Mulino, 2012, pp. 400-401.

Digamos lo siguiente: no ha habido tanta gente que, en los últimos años –yo diría: en el siglo XX–, haya planteado la cuestión de la verdad. No hay tanta gente que haya preguntado: ¿qué pasa con el sujeto y la verdad? Y: ¿qué es la relación del sujeto con la verdad? ¿Qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etcétera? Por mi parte, no veo más que dos. No veo más que a Heidegger y Lacan. Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo eso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es¹⁴².

¹⁴² «Disons ceci: il n'y a pas eu tellement de gens qui, dans les dernières années -je dirais: au XXe siècle-, ont posé la question de la vérité. Il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu'en estil du sujet et de la vérité? Et qu'est-ce que c'est que le rapport du sujet à la vérité ? Qu'est-ce que c'est que le sujet de vérité, qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai, etc. ? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir à tout ça. Voilà.»: en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, *op. cit.*, p. 182 [p. 185].

2.1.2. La verdad como producto de la experiencia histórica de un orden: *a priori* histórico, episteme, enunciado y archivo.

A través del famoso prefacio de *Les mots et les choses*, donde cita a un pasaje de Borges en el que se habla de «cierta enciclopedia china»¹⁴³, Foucault ya mostraba el sentido global de su proyecto: en cierto modo, se trata de revelar la arbitrariedad de nuestra cultura, en cuanto urdimbre gratuita e in-fundada en la accidentalidad plural e inmanente de su historia, para subrayar la posibilidad de «otras» experiencias del orden, distintas a las que conocemos y que por lo común solemos practicar. Por un lado, mediante la arqueología, hay que dejar salir a la luz la experiencia de un desorden peor que el de lo «incongruente» (el desorden «sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*»¹⁴⁴), en el que las cosas están dispuestas en unos espacios tan diferentes que ni siquiera cabe encontrar la eventualidad de un «lugar común». Por otro, se trata de desvelar la posibilidad de que en otros lugares, puestos en la lejanía de una diversidad histórica y geográfica radical, sean o fueran posibles otros órdenes, que de ningún modo pueden concordarse con los nuestros y que definen, por ende, los códigos de una experiencia incompatible con la que conocemos. Desde luego, aquello que está en juego es sobre todo

¹⁴³ «Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée —de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie-, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. Ce texte cite «une certaine encyclopédie chinoise» où il est écrit que «les animaux se divisent en: a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) *et cætera*, m) qui viennent de casser la cruche n) qui de loin semblent des mouches»» («Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita «cierta enciclopedia china» donde está escrito que «los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas»»); en FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 7 [tr. cast., *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, 1968, p. 1].

¹⁴⁴ «[...] ce serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'*hétéroclite*» («[...] sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*»); en *ibídem*, p. 9 [p. 3].

la necesidad de evidenciar el hecho de que la posibilidad de una alteridad irreductible no tiene que ceñirse sólo a la extravagancia de otro tiempo, o a la improbabilidad de otro lugar, sino que por principio está inscrita (en cuanto «heterotopía»¹⁴⁵) en toda cultura, incluso en la nuestra, como límite crítico de sus pretensiones de saber y como condición ontológica de su historicidad. Es precisamente esta posibilidad aquello que permite a la arqueología suponer, al lado de los códigos formales de una cultura y a las reflexiones epistemológicas que especifican sus contenidos, una suerte de región «media», más oscura y menos fácilmente penetrable, en la cual la experiencia se halla delante del «ser macizo» de un orden que se revela, por lo tanto, contingente y maleable; no el único orden posible, ni siquiera el mejor. Como escribe magistralmente Duccio Trombadori acerca de Foucault y su empresa arqueológica:

Desde luego, no era el único que ha sido testigo del «malestar de la cultura». Pero el anti-europeísmo de Foucault era diferente del tipo homologado, que prefiere los condenados de la Tierra, el Tercer Mundo como oportunidad para una redención demasiado humana, frente a la barbarie de la civilización moderna. No estaba hecho de la misma pasta que Fanon, Genet, Sartre o Pasolini. En algún momento, se me hizo evidente que su objetivo real estaba dirigido hacia aquellas que él llamaba «experiencias límite», como en Bataille; es decir, hacia aquellos aspectos de la realidad en los que se superan y se trastocan todas las fronteras, como en el punto de intersección entre la locura y la racionalidad. El «gobierno» de los hombres, los códigos estatales, las costumbres, las actitudes, las ideas le parecían el resultado de soluciones arbitrarias, no ordenadas por una lógica, y mucho menos providencial. Detrás de cada «verdad» establecida por la cultura, había secretas violencias, irracionalidades básicas, que era preciso sacar a la luz a través de una

¹⁴⁵ «Heterotopía» es un vocablo de origen médico, por primera vez empleado por Foucault en el prefacio de *Les mots et les choses*. El término sería sucesivamente desarrollado en dos conferencias radiofónicas de 1966, tituladas *Les utopies réelles ou «lieux et autres lieux»* y en un texto redactado por Foucault en 1967, y publicado sólo en 1984 bajo el título *Des espaces autres*, para una conferencia del mismo año dictada en el *Cercle d'études architecturales*, en el que Foucault amplía la primera de esas dos conferencias radiofónicas y define con mayor precisión su sentido y su ámbito de aplicación. La noción de «heterotopía» pretende indicar esos lugares reales, que se pueden hallar en toda cultura y en toda época, estructurados como espacios definidos, pero «absolutamente diferentes» respecto a los demás espacios sociales, donde éstos últimos «están a la vez representados, contestados e invertidos». Foucault considera como ejemplos de heterotopías la prisión, el jardín, el cementerio, el museo, las clínicas psiquiátricas, el cine, la nave: la función de estos espacios singulares, en cuanto «especies de utopías efectivamente realizadas», consiste en criticar el estatuto de realidad y normatividad de los otros espacios, compensándolos, neutralizándolos o purificándolos. Cf. FOUCAULT, Michel. «Des espaces autres»: en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 360, pp. 752-762 [tr. cast., «Espacios diferentes», en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, pp. 431-441].

investigación que él llamaba «arqueológica», para dar la idea de la profanación de los tabúes y de las convenciones [traducción mía, *nda*]¹⁴⁶.

Los términos usados por Foucault para definir el estatuto de esa región «media» de un orden «macizo» de la experiencia se han prestado a numerosas equivocaciones y polémicas. La primera –y más famosa– entre ellas concierne al hecho de que la referencia foucaultiana a una experiencia «desnuda» del orden¹⁴⁷, situada a medio camino entre los «códigos ordenadores» de una cultura y las correspondientes «reflexiones sobre orden», constituya la base de una metafísica estructuralista, que convierte el orden en cuanto tal en una figura universal. Sin embargo, más que tratarse sólo del hallazgo de la configuración definitiva e inmodificable de un orden universal que llega a condensarse en las diferentes experiencias concretas de cada época, aquello que se hacía patente a partir de ese ambiguo¹⁴⁸ postulado eran los objetivos reales de la arqueología, precisamente en su discrepancia respecto a la imagen de una metafísica estructural. En efecto, para Foucault, se trataba de comprender aquello que había vuelto concretamente posible, a lo largo de la historia, las mutaciones y las diferencias de los códigos culturales históricamente acontecidos; se trataba, también, de vislumbrar la «apertura histórica» que había fundado esa o aquella experiencia, a partir de la que esa misma experiencia no sólo se deja atravesar pasivamente por un orden impuesto, sino también es capaz de criticarlo, de abrogarlo, de impugnarlo en nombre de una serie múltiple de diferencias que rebasan

¹⁴⁶ «Non era certamente il solo ad avere testimoniato il «disagio della civiltà». Ma l'antieuropismo di Foucault era diverso da quello omologato, prediligente i dannati della Terra, il Terzo Mondo come occasione di un riscatto troppo umano, di fronte alla barbarie della civiltà moderna. Egli non era della pasta dei Fanon, dei Genet, dei Sartre e dei Pasolini. A un certo punto mi fu chiaro che la sua autentica attenzione era rivolta a quelle che chiamava «esperienze limite», alla Bataille, ovvero a quegli aspetti del reale in cui ogni confine viene superato e sconvolto, come nel punto di intersezione tra la follia e la razionalità. Il «governo» degli uomini, i codici statali, i costumi, la mentalità, le idee gli apparivano il risultato di soluzioni arbitrarie, non ordinate da una logica, meno che mai provvidenziale. Vi erano segrete violenze, irrazionalità basilari, dietro ogni «verità» consolidata dalla cultura. Queste andavano richiamate alla luce attraverso un'indagine che egli chiamava «archeologica» per dare l'idea della profanazione dei tabù e delle convenzioni»: en TROMBADORI, Duccio. *Colloqui con Foucault*, Castelvechi, 2005, p. 14.

¹⁴⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, *op.cit.*, pp. 12-13 [p. 6].

¹⁴⁸ Para una crítica filosófica centrada en el carácter aporético de la noción de *episteme*, cf. DREYFUS, L., Herbert., RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983, 2ª ed., p. 213. Según los dos autores estadounidenses, la noción de *episteme* llevaría el proyecto de la arqueología hasta el límite de su «fracaso», justamente porque conservaría en su interior la ambigüedad de un estatuto «empírico-transcendental» idéntico al que caracterizaría el corte médico y antropológico del saber moderno que Foucault pretende desenmascarar mediante su estudio arqueológico.

el dominio de las estructuras existentes y prefiguran la posibilidad de ordenes distintos. En resumen, a partir de un estudio que desentrañara los cimientos históricos–accidentales de los órdenes instituidos, cambiantes a lo largo de las épocas, para Foucault, se trataba de fundar la posibilidad siempre abierta de una *crítica total y permanente*, ya se trate de esos órdenes o de sus fundamentos, precisamente a partir del espesor rudimentario de ese orden o, mejor dicho, a partir de la experiencia «desnuda» de la ordenabilidad en cuanto tal.

Al tematizar una «ordenabilidad» en cuanto tal y al hablar de una «apertura histórica», usamos intencionadamente una terminología heideggeriana porque nos parece evidente aquí el modo en que Foucault va más allá del discurso fenomenológico de Husserl –y también del de Merleau–Ponty– que había marcado su primera formación filosófica¹⁴⁹, desplazando su atención desde la subjetividad hacia los regímenes epistemológicos –y ello de manera aún más radical a lo largo de los años setenta del siglo pasado, mediante la entrada en escena de la problemática del poder. Aquí, de hecho, el hombre-sujeto, anteriormente definido a partir de su plenitud ontológica y existencial, se vería vaciado y se convertiría en una pura construcción cultural, en un producto de los discursos, de esas estructuras epistémicas –completamente impersonales y dotadas de algo así como una omnipotencia respecto al individuo– que encontrarían su plena elaboración en *Les mots et les choses* y en la *Archéologie du savoir*. Así pues, no parece aventurado afirmar que, desde esta perspectiva arqueológica, el Ser de Heidegger –que sobrepasa al individuo por cuanto siempre se encuentra antes de ese momento en que él habla y conoce– es el *análogon* a los regímenes epistémicos foucaultianos. El ser de la existencia humana siempre arrojada en una situación histórico–cultural, siempre necesariamente situada, hace que el sujeto que conoce llegue a ser el producto de las prácticas que se propone analizar, el resultado del lenguaje que él mismo utiliza; su figura siempre se halla perfilada sobre un trasfondo que la precede. Desde luego, ya en *Histoire de la folie* estaba presente esta inversión de tendencia y la eliminación de todo recurso fenomenológico; sin embargo, esa inversión y esa eliminación llegarían a su cénit en la fase siguiente, es decir, en la de *Les mots et les choses*.

¹⁴⁹ Cf. al respecto la *Introducción*, escrita por Foucault en 1954, a la traducción francesa de *Traum und Existenz* de L. Biswanger; ahora en FOUCAULT, Michel. «Introduction», en *Dits et Écrits*, vol. I, *op. cit.*, § 1, pp. 65-119.

Pues bien, bajo este punto de vista, para aprehender el sentido más profundo de los objetivos de la investigación arqueológica y captar su núcleo, en el que –insistimos en ello– ya estaba presente en toda su radicalidad la cuestión de la verdad, nos parece conveniente analizar –por su significado paradigmático– las dos nociones metodológicas sobre las que Foucault había estructurado su discurso analítico: nos referimos a las nociones de «episteme» y «a priori». ¿Qué indicaban y cuál era su función en el marco de una arqueología del saber?

De la segunda noción, cuya literal procedencia de la terminología de Kant y del último Husserl (como en el caso de la de «episteme»¹⁵⁰) quizá indique –aunque muy de lejos– el perfil de un planteamiento fenomenológico que desemboca en su opuesto¹⁵¹, ya había hablado Foucault en *Naissance de la clinique*¹⁵², al señalar la constitución simultánea de la mirada médica y del objeto clínico, alrededor de la época de la «crisis de las fiebres», es decir, en torno a 1816: «a priori histórico y concreto»¹⁵³ lo definía ahí, dejando enseguida aparecer el valor ambiguo de un concepto que no podía ser ubicado unilateralmente ni del lado de las condiciones «puras» y «universales» de la experiencia

¹⁵⁰ Cf. aquello que escribe Bernhard Waldenfels al respecto: «Una vez más resulta ser el fenómeno de la crisis el que obliga a Husserl a pensar la historia de la razón y del sentido no como crecimiento continuo, sino como cambio aleatorio de figuras históricas, potenciado por acontecimientos fundacionales (*Stiftungsergebnisse*) que abren nuevos horizontes de sentido. [...] Desde esta *diferencia histórica*, en la que la diferencia del significante del «algo como algo» encuentra su expresión radical, no se dista mucho de los «paradigmas» de Th. S. Kuhn y los *Epistémiai* de Foucault»: en WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida, Introducción a La Fenomenología*, Paidós, 1997, p. 45.

¹⁵¹ «Con un fuerte sabor husserliano, Foucault define al *a priori histórico* como aquel que ordena tanto los órdenes perceptivos como los discursivos, sin embargo, no comparte con Husserl el hecho de que «el movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos configura el *a priori* estructural de la historia», en la medida en que la temporalidad estaría subordinada al sentido, a la transmisión y a su conservación. Según Foucault, la concepción de la historicidad en Husserl no puede ser caracterizada sino como *tradición de sentido*»: en MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología*, Biblos, 2003, pp. 140-141.

¹⁵² FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, 1963 [tr. cast., *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. de Francisca Perujo, Siglo XXI, 2004]. Sin embargo, a un «a priori concreto» ya había hecho referencia Foucault en su *Histoire de la folie*, a propósito del modo en que el entorno social venía integrándose en la concepción médica de la enfermedad mental: Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2ª ed., Gallimard, 1972, p. 147 [tr. cast., *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, 2015, 3ª ed., p. 144].

¹⁵³ «Depuis 1816, l'œil du médecin peut s'adresser à un organisme malade. *L'a priori* historique et concret du regard médical moderne a achevé sa constitution» («A partir de 1816, el ojo del médico puede dirigirse a un organismo enfermo. El *a priori* histórico y concreto de la mirada médica, ha completado su constitución»): en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, op. cit., p. 265 [p. 273].

(esto es, en el nivel que para Kant ocupaban las categorías del intelecto) ni del lado de lo empírico *tout court*. No obstante, si en *Naissance de la clinique* otorgaba al *a priori* histórico un valor especialmente estructural, concibiéndolo como aquello que decide los términos de la coordinación entre lo visible y lo enunciable antes de toda posible percepción, en cambio, en *Les mots et les choses* Foucault realza su sentido funcional, poniéndolo al lado de otra noción central para el análisis arqueológico, es decir, al lado de la noción de «episteme».

Por de pronto, tal como el «*a priori* histórico», también la episteme, en cuanto un producto histórico, aparece peculiarmente separada entre un origen empírico y una función transcendental. Es más; la episteme es el sistema de los múltiples *a priori* que, en una determinada época, definen –dentro de la experiencia– los espacios de una relación positiva con la verdad no sólo formalmente, sino también real e históricamente posible. Así, por un lado, la episteme define el «campo epistemológico», donde las formas singulares de las relaciones con la verdad «hunden su positividad y manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad»¹⁵⁴, y, por otro, el *a priori* histórico describe su principio interno de determinación. Sin embargo, precisamente el hecho de estar ubicado en el marco de referencia de la episteme introduce modificaciones importantes en el estatuto del *a priori* histórico. De hecho, por una parte, los modelos de éste se pluralizan, puesto que han de conformarse al carácter local, es decir, no universal, sino histórica y geográficamente determinado de toda episteme; y, por otra, el *a priori* histórico no permanece, de acuerdo con la opinión estructuralista, como un elemento inalterable en el sistema de saber, sino que acaba sometido a los procesos de transformación de los que se revela ser paradójicamente su efecto y condición.

¹⁵⁴ «Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité» («No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad»): en FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, op. cit., p. 13 [p. 7].

Es *L'Archéologie du savoir* el texto que permite a la vez puntualizar el significado de la pareja de nociones *a priori* histórico/episteme y, a partir de ello, hacerse con el auténtico sentido de los objetivos de la vertiente arqueológica, para cubrir la distancia que de aquella llega hasta a las últimas investigaciones foucaultianas y mostrar hasta qué punto ambas tratan de responder a la cuestión sobre las relaciones entre subjetividad y verdad, desde luego engastadas en dos perspectivas diferentes. Uno de los motivos de la importancia de la *Archéologie du savoir*, para lo que aquí nos concierne, estriba en que allí Foucault afronta precisamente esa paradoja de un *a priori* histórico que, si bien cambiante en el tiempo y en el espacio, destaca por ser efecto y condición de esas mismas transformaciones; y, a raíz de ello, funda su más aguda polémica en contra del estructuralismo.

Concretamente, para Foucault, tanto las formas de positividad que se hacen disponibles al conocimiento, como «las condiciones de ejercicio» que las vuelven fácticamente practicables, constituyen el campo de un *a priori* que es histórico, pues no decide de modo abstracto las dimensiones de sentido de los juicios y no establece sus criterios formales de legitimidad o certidumbre, sino que delinea su posibilidad de aparición. El histórico no es un *a priori* «de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es de las cosas efectivamente dichas»¹⁵⁵. Comparado con el *a priori* formal, cuya jurisdicción se extiende «sin contingencia», el *a priori* histórico es una figura puramente empírica¹⁵⁶, que no explica la génesis de las formas universales, sino que muestra cómo éstas encuentran concretamente en la historia los lugares de su aparición, los puntos de su aplicación; y, sobre todo, muestra cómo la propia historia posee su específica dimensión de sentido, no reducible ni a simple contingencia, ni a la necesidad de un desarrollo dialéctico¹⁵⁷.

¹⁵⁵ «*A priori*, non de vérités qui pourraient n'être jamais dites, ni réellement données à l'expérience; mais d'une histoire qui est donnée, puisque c'est celle des choses effectivement dites» («Un *a priori*, no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas»): en FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 167 [tr. cast., *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, 2002, p. 216].

¹⁵⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 168 [p. 217].

¹⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 169 [pp. 218-219]. Quizá aquello que vamos a escribir a continuación sea una propuesta de lectura demasiado ambiciosa. Sin embargo, no nos parece descabellado vislumbrar en todo lo expuesto hasta ahora la posibilidad de inscribir el proyecto arqueológico foucaultiano en un planteamiento capital para la modernidad filosófica –y cuyos objetivos, sin embargo, son completamente opuestos a los del autor francés–; nos referimos a la filosofía de Hegel. Nuestra

Así pues, en el fondo del planteamiento arqueológico, a través de las nociones de episteme y *a priori* histórico, no parece descabellado ver aquello que en todo momento nos parece acotar el perímetro del discurso foucaultiano y organizar el rumbo de su entera investigación. Se trata del rechazo a un modelo de interrogación filosófica ubicado bajo las categorías historizantes de la uniformidad y de la conformidad: ello nos parece ser

hipótesis es la siguiente: si, según la célebre afirmación contenida en el prólogo a su *Phänomenologie des Geistes* de 1807, para el filósofo alemán «die Wahrheit ist das Ganze», objetivada en y a través de la historia en cuanto negatividad (tiempo), también es cierto que, para el Foucault «arqueológico», la condiciones de posibilidad de los discursos individuales siempre son de orden histórico y siempre se dan en el orden de la totalidad.

Ahora bien, para el autor francés, nunca se tratará –como, en cambio, parece ocurrir en el caso de Hegel– de explicar «filosóficamente» esos discursos en función de la perspectiva totalitaria y absorbente a la que, según Hegel, terminan perteneciendo (y que contribuyen a instituir); ni siquiera se tratará de fundar ese orden unitario capaz de avasallar «conceptualmente» todas esas discursividades-límite, ocasionadas por las diferentes relaciones con la verdad que se han dado a lo largo de la historia. Muy al contrario, es precisamente a partir del objetivo de un análisis que procure desvelar el bullicio de esas racionalidades plurales formándose en (y formando) el espesor de la historia; es justamente a partir del intento de quebrar el modelo dialéctico de desarrollo de la realidad histórica; y, finalmente, es precisamente a partir del propósito de quebrantar la exigencia de comprender –en una totalidad transparente, uniforme y conforme a sí misma– todas y cada una de las determinaciones de la realidad examinada, donde creemos que encuentra su origen y su fin la investigación de Foucault.

No obstante, si, por un lado, es necesario reafirmar el hecho de que el proyecto arqueológico de Foucault ha de definirse justamente a partir de su impetuoso antihegelianismo, es decir, a partir de su tenaz intento de subvertir con todo medio conceptual la filosofía de Hegel, por otro, también hay que reconocer el hecho de que, incluso ese mismo intento parece quedar atrapado en el planteamiento inaugurado por el filósofo alemán. Dicho de otra manera: quizá lo dictado por Foucault durante su clase inaugural en el *Collège de France* no fuese sólo un recurso retórico para homenajear a su maestro Jean Hyppolite, sino la propia verdad sobre el fracaso de su planteamiento arqueológico y el reconocimiento de la necesidad de ocuparse de los temas de la arqueología desde una nueva perspectiva (la que acabaría siendo la perspectiva genealógica): «Mais je pense que ma dette, pour une très large part, va à Jean Hyppolite. Je sais bien que son oeuvre est placée, aux yeux de beaucoup, sous le règne de Hegel, et que toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel: et ce que j'ai essayé de dire tout à l'heure à propos du discours est bien infidèle au logos hégélien. Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.» («Pero pienso que es con Jean Hyppolite con quien me liga una mayor deuda. Sé bien que su obra, a los ojos de muchos, está acogida bajo el reino de Hegel, y que toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos hegeliano. Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.»): en FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*, Gallimard, 1970, pp. 74-75 [tr. cast., *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Tusquets Editores, 1992, pp. 58-29].

precisamente el hilo conductor que atravesará los tres desarrollos del recorrido de Foucault y a partir del cual será preciso entender el problema de la verdad y de los «juegos» que los sujetos (tanto individuales como plurales) pueden instaurar con ella. En efecto, de la vertiente arqueológica a la ético-política (pasando por la genealógica), del estudio de los códigos culturales que posibilitan los saberes a las prácticas políticas y éticas que éstos suponen y producen, el planteamiento foucaultiano siempre ha negado la existencia de un sentido histórico unitario cuya «verdad» el pensamiento debería reconocer, o bien recuperar mediante el «retorno» a un origen extraviado en la noche de los tiempos¹⁵⁸. Por el contrario, es precisamente el desenmascaramiento de la obsesión por el retorno al origen aquello que vertebra el discurso de Foucault. De hecho, si hay algo que una y otra vez el autor francés denuncia es la manía moderna de problematizar todo aquello que está ligado al tiempo, de ponerle objeciones al orden empírico de las cosas que se le entregan en la experiencia. A fin de realizar el camino que lo conduce a la verdad, el hombre moderno parece llevado a dirigir su pensamiento hacia un «origen» que se le muestra como una promesa inminente y nunca consumida, algo que «vuelve» y que, sin embargo, no deja de alejarse de él, hasta el punto de que sólo en la «lejanía» del origen se define la dimensión auténtica de su historicidad¹⁵⁹. En otras palabras, de acuerdo con la experiencia de la modernidad, el hombre se encuentra siempre sobre el trasfondo de lo «ya empezado», que desde el principio lo articula a partir de algo diferente de sí mismo y lo dispersa en el tiempo, ubicándolo en medio de la duración de las cosas. La obsesión del origen es, por lo tanto, dominada por una fundamental asimetría, por la idea de que sea preciso «re-aprehender» ese mismo origen y por la constatación de que este último no se entrega sino en su ininterrumpido «retroceso» –que, encima, está paradójicamente proyectado en el porvenir.

En resumen, aquello que, para Foucault, está puesto en el centro del discurso moderno (y contemporáneo) que se desarrolla acerca de la problemática de la relación entre subjetividad y verdad, es una «preocupación del retorno». Retorno que, por ejemplo, asume en Hegel la forma de la «totalidad reunida»; o en Marx, la de un «ocaso solar»; o en Spengler, la de una «reaprehensión violenta en el extremo del desenlace»¹⁶⁰; o en

¹⁵⁸ Cf. FOUCAULT, Michel; DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. de R. Rius y P. Salvat, Paidós, 2008, pp. 99-101.

¹⁵⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 346-348 [pp. 326-328].

¹⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 345 [p. 325].

Heidegger, la de un «retroceso extremo del origen»¹⁶¹, en un mundo dominado por la τέχνη. Por lo tanto, es para quebrar el círculo cerrado del origen perdido y rescatado que Foucault insiste en el hecho de que la historia sea una incesante producción de diferencias, donde cada una puede tener un papel influyente en la constitución de nuevas formas de experiencia¹⁶²; y es para liberar la historia de su «sujeción trascendental» en relación con las grandes figuras inmóviles, como las del «sujeto fundante» y del «origen fundador», que Foucault subraya la necesidad de no predetermined el rumbo de los eventos, sino atestiguar como su dispersión no puede tener cabida en los principios de una teleología. Un planteamiento que, desde luego, tiene su reflejo y sus consecuencias en la manera de abordar el problema del saber en cuanto conjunto de las relaciones concretas que en cada época los sujetos (tanto plurales como individuales) pueden establecer con la verdad; porque si, para deslegitimar las pretensiones universalistas de las teorías de la razón y del saber, Foucault enfatiza el carácter local de esas relaciones —así como la pluralidad de los modelos de racionalidad que operan en la historia¹⁶³—, a la vez, en su descripción de los «eventos discursivos», deja salir a la luz una capa de problemas cuya existencia remite al futuro desplazamiento de sus intereses hacia el plan de una genealogía crítica del poder.

Sobre este punto, es preciso volver una vez más al «libro de método» más ambicioso escrito por Foucault. *L'Archéologie du savoir* arranca del supuesto de que sea preciso tomar en consideración los sistemas de saber en cuanto «formaciones discursivas» realmente producidas en la historia. Ahora bien, estas formaciones son tan sólo una sección limitada de lo decible, una pequeña parte de aquello que una lengua virtualmente podría producir: nunca se dice «todo» y, en cada época, el número de las producciones

¹⁶¹ Cf. *ídem*.

¹⁶² «Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien la serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja, hasta ahora. Me interesa particularmente todo lo irregular, lo arriesgado y lo imprevisible que pueda haber en un proceso histórico [...]. Considero que mi tarea es dar las máximas oportunidades a la multiplicidad y a la ocasión, a lo imposible, lo imprevisible... Esta manera de interrogar la historia a partir de esos juegos de posibilidad y de imposibilidad es a mis ojos la más fecunda, cuando se quiere hacer una historia política y una política histórica. En el límite, se puede pensar que al final lo que ha devenido necesario es lo más imposible. Hay que dar el máximo de oportunidades a lo imposible y decirse: ¿cómo se ha producido realmente esta cosa imposible?»: en FOUCAULT, Michel; DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁶³ Cf. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 245-247 [pp. 316-318].

lingüísticas reales, por más alto que sea, no es infinito¹⁶⁴. Por ende, las «formaciones discursivas» son constitutivamente raras, obedecen a una «ley de pobreza» que es indispensable para la economía del sentido y que convierte el discurso no en un «tesoro» inagotable –tal como quiere la tradición filosófica y hermenéutica– sino un bien «finito», «deseable», «útil», cuya existencia, como la de todo bien raro, constituye el objeto de una lucha y, precisamente, de una «lucha política»¹⁶⁵.

Pues bien, aquello que es necesario destacar, en relación con el tema de las relaciones plurales con la verdad, es que en cada época, observa Foucault, el valor de los discursos no depende tanto de las «verdades intemporales» que estos podrían encerrar, como de la posición que ocupan en el espacio social, del papel que desempeñan, de la intensidad con la que circulan, de las sustituciones y los cambios que autorizan, de las transformaciones que impulsan. Un análisis de los discursos que abandone de una vez por todas las preguntas por el «significado» y se dirija a su existencia concreta, entonces, forzosamente terminará por encontrar esa «cuestión del poder» –que, por lo tanto, ya aparece en el horizonte de la arqueología, marcando de manera sutil, pero evidente, la línea de desarrollo a lo largo de la que se desplazaría la segunda vertiente de la investigación foucaultiana–.

Por otra parte, el cometido prioritario de la *Arqueologie* consistía en destacar la existencia material de los discursos y en sistematizar procedimientos de análisis cuidadosamente distintos de los de las teorías tradicionales de la interpretación, para distanciarse sobre todo de la ontología implícita en esas teorías. Así, por ejemplo, Foucault habla de «unidades discursivas», allí donde se suele aludir a las nociones de «autor», «obra», «libro»; señala el asomo de «sistemas de dispersión» cuando la filosofía, la historia y la lingüística buscaban establecer las cadenas de inferencia y las tablas de concordancias estructurales: muestra el procedimiento por el que se delinea un determinado número de «regularidades» dentro de las formaciones discursivas, mientras que la conciencia moderna identificaba el proceso de constitución evolutiva de estructuras fuertes como la de la ciencia, de la ideología, de las teorías. Asimismo, cada una de estas nuevas expresiones foucaultianas, a primera vista indeterminadas, se ven inspeccionadas por un examen que no sólo quiere detallar su aplicación práctica, sino también tiende a

¹⁶⁴ Cf. *ibídem*, p. 156 [p. 201].

¹⁶⁵ Cf. *ibídem*, p. 158 [p. 204].

arrojar luz sobre sus implicaciones ontológicas. Los objetos son, para Foucault, siempre algo derivado, ontológicamente hablando, respecto de la configuración de las formaciones discursivas; si éstas últimas no pueden explicar su completa estructura, aquello que sí dictan son sus *condiciones históricas de aparición*¹⁶⁶ —allí donde tales condiciones son numerosas y estratificadas, por lo que es una ilusión que puedan referirse a pocos principios, ya que su «haz de relaciones» implica muchos elementos al mismo tiempo, que no se desarrollan según esquemas unitarios, sino que perfilan un modelo *dispersivo* de formación de los objetos, distribuido en varios planes singulares de aparición, delimitados por instancias diferentes en cada época—.

La dimensión del discurso que de esta manera se hace accesible al método arqueológico no es, por lo tanto, una estructura, ni siquiera un sistema, sino una práctica, en la que se constituyen tanto los «objetos» de los que el discurso habla, como los «sujetos» que en él hablan. Así pues, llevar el análisis a la superficie de la *práctica discursiva* conlleva, por un lado, la petición de que todos sus principios sean revisados en sentido funcional, sin referencia alguna a «substancias» o «leyes» que introduzcan modelos de estabilidad ficticios; y, por otro, como su obvia consecuencia, menoscaba la importancia de la cuestión del parentesco entre «palabras» y «cosas», esto es, del valor estructural de las relaciones discursivas —cuestión central en los primeros e «ingenuos»¹⁶⁷ análisis de Foucault— en favor de un renovado estudio histórico de las relaciones plurales con la verdad. Un estudio que, partiendo del principio de la discontinuidad, encontraría una nueva pareja de nociones, «enunciado» y «archivo», la cual permitiría desarrollar a Foucault una nueva elaboración del estatuto de los «eventos discursivos» y un nuevo principio de repartición de las series homogéneas en las que aquéllos se agrupan, manteniéndose, sin embargo, discontinuas dichas series entre ellas.

La noción de enunciado, auténtico eje alrededor del que se despliega el nuevo aparato analítico de la investigación arqueológica, es la que proporciona un modelo de comprensión para el carácter de los eventos discursivos. Ante todo, hay que subrayar, según Foucault, la imposibilidad de definirlo basándose en «criterios estructurales» de unidad, puesto que el enunciado no es una estructura, sino una «función de existencia»¹⁶⁸

¹⁶⁶ Cf. *ibidem*, pp. 61-67 [pp. 73-81].

¹⁶⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et Écrits*, vol. II, *op. cit.*, § 85, pp. 157-174.

¹⁶⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 115 [p. 145].

de los signos. Así pues, más que en el enunciado en cuanto estructura, la investigación arqueológica está interesada en su «función enunciativa», considerada como campo en el que están involucrados todos los intereses, las relaciones de fuerza y los sistemas de saber que proceden de la «rareza» de los enunciados y del «limitado sistema de presencias»¹⁶⁹ que ellos dejan aparecer. Una vez que el análisis se haya centrado en tal dimensión del discurso, aquello que conviene notar es que las reglas que especifican la función enunciativa no pueden proceder de la figura de uno o más sujetos, ni siquiera de un nivel de competencia gramatical que decida en abstracto aquello que puede o no decirse. Por el contrario, es el anonimato del «Uno dice» aquello que, para Foucault, parece dominar el campo de esa función –vale decir, un conjunto de regularidades históricas, cuyo efecto es localizar la práctica discursiva, situándola dentro de una precisa área social, económica, geográfica o lingüística dada¹⁷⁰–.

Ahora bien, tal como hemos podido comprobar anteriormente¹⁷¹, fue precisamente Heidegger quien llevó a cabo un análisis de ese anonimato, identificándolo con las apariencias existenciales de la mera *cotidianidad* «pública», de las anónimas posibilidades del *Man sagt*, y desarrollando su estudio entre un juicio de «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*) –por el que esa cotidianidad no representa sino una dispersión de la existencia humana en la masividad de la vida compartida– y una referencia al concepto de *Verfallenheit* («estado de caída») –por el que esa misma vida humana aparece estructural e inevitablemente remitida a un supuesto de anonimato¹⁷²–. Sin embargo, aunque sí parece apoyarse en el estudio del filósofo alemán, Foucault tiende a profundizar sólo el segundo aspecto del análisis heideggeriano, trasladándolo al plan de la existencia de los discursos de una manera que parece directamente vinculada a la reelaboración del tema del «Uno» efectuada por Blanchot, precisamente con relación a la experiencia del «afuera»¹⁷³. Así pues, el «Uno dice» es, para Foucault, el conjunto de las cosas dichas y

¹⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 156 [p. 202].

¹⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 153-154 [p. 198].

¹⁷¹ Cf. § 1.1.3 de la presente investigación.

¹⁷² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 126-130 [pp. 150-154].

¹⁷³ En efecto, es por medio de Blanchot como Foucault llega a formular la decisiva tesis según la cual con la literatura –aquí, en particular, la referencia es dirigida hacia figuras como las de Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud, Bataille y Klossowski– se abre un espacio en el que, como evidenció el propio escritor francés, desaparece el sujeto escribiente/hablante. Es aquí donde se produce el descubrimiento del Uno, del «hay» (*il y a*). Siempre y por doquier hay un «Uno» impersonal (*il y a un on*) de la existencia anónima del lenguaje, un lenguaje constituido por «palabras sin voces» (cf. FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Madeleine Chapsal», en *Dits et Écrits*, vol. I, *op. cit.*, § 37, pp. 513-518). Así, contrariamente al «yo pienso» cartesiano, que lleva

escritas, es el *campo concreto de aparición* de los enunciados y el principio de esa apertura que pluraliza, en vez de unificar, los principios de funcionamiento. Nada puede llevar el análisis del «Uno dice» a la figura de una subjetividad trascendental que gobernaría todo proceso de constitución de sentido: sobre todo, nada autoriza a convertir el «Uno dice» en un principio de productividad infinita del discurso. La anonimidad del «Uno» es, en cambio, el elemento que, en vez de permitir considerar la rareza de los enunciados en relación con una reserva potencialmente ilimitada de significados, consiente en hallar esa rareza en el espesor del «cúmulo» enunciativo que es producido por los fenómenos de persistencia, transformación, «aditividad» o, en breve, por todo el conjunto de posibilidades que no se ordena sobre el recorrido teleológico de una historia lineal, ni se polariza alrededor de un único principio regulador de sentido, sino que se dispone en el sistema abierto de aquello que Foucault define como *archivo*.

De la noción de archivo, segundo momento fundamental del sistema puesto en obra en la *Archéologie*, dependen en gran medida tanto la imagen de la historia que Foucault procura contraponer a los modelos de la «continuidad», como la posibilidad de una investigación que quiere situarse en un delicado equilibrio entre las preguntas del presente y las de pasado, entre la exigencia de elaboración de un «diagnóstico de la actualidad» y el menester de incrementar las referencias de la indagación histórica. El archivo, escribe Foucault, «es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares»¹⁷⁴. No se trata, por lo tanto, de un simple catálogo de cosas dichas y escritas, sino de un principio de orden sin esquema fijo, que privilegia más los aspectos de la regularidad que el valor

a la certidumbre de la existencia del sujeto, el «yo hablo» suprime la seguridad de esa presencia. Y si es cierto que la filosofía moderna desde el *cogito* cartesiano a la dialéctica hegeliana es un pensamiento de la interioridad, orientado hacia la confirmación del yo y la remisión de lo negativo dentro de la conciencia, en cambio, la literatura contemporánea, para Foucault, alude a un «pensamiento del afuera» (*pensée du dehors*) que lleva al sujeto a dispersarse, a descentralizarse, en una exterioridad radical en la que vivencia su propia muerte (cf. FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», en *Critique*, n. 229, 1966, pp. 73-82 [tr. cast., *El pensamiento del afuera*, trad. de Manuel Arranz Lázaro Pre-Textos, 1997, pp. 36-40]. Como se puede ver, es precisamente en la encrucijada de la cuestión de la desaparición del sujeto (absoluto) donde se encuentran dos líneas de investigación que son, a la vez, igualmente importantes, parecidas y, sin embargo, diferentes en Foucault: la de los sistemas epistémicos anónimos (que se remonta al interés de Foucault por los estudios de Dumézil y Lévi-Strauss, además de los de Heidegger, desde luego) y la del lenguaje y la literatura (cuyo origen hace referencia a su pasión por autores como Blanchot y Bataille).

¹⁷⁴ «L'archive, c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers»; en FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 170 [p. 219].

absoluto de los acontecimientos enunciativos. En otras palabras, el archivo es la regla de un *trascendentalismo de la diferencia*, por supuesto distante de los modelos de la constitución subjetiva de la experiencia y del sentido.

En la medida en que representa el sistema de la formación y de la transformación de los enunciados¹⁷⁵, el archivo dicta a toda época histórica las condiciones de aquello que se puede decir, escribir, percibir, a la vez que los modos en que todo ello se puede hacer. Por ende, para describir un archivo es preciso estar situados a la distancia adecuada y no estar completamente inmersos en las mismas normas cuyo análisis se quiere llevar a cabo. Delinear el archivo del presente se convierte, entonces, en una tarea imposible: si se quiere entender la crítica arqueológica como un «diagnóstico de la actualidad», es preciso especificar que esta operación puede ser llevada a término tan sólo mediante la confrontación con esos archivos del pasado histórico que nunca se nos ofrecen globalmente, sino sólo mediante «fragmentos», «regiones» y «niveles». Así pues, la descripción arqueológica del archivo tiene el significado de diagnóstico no porque posibilita dibujar el perímetro de nuestras estructuras, sino por cuanto desvela una serie de diferencias respecto de discursos que ya dejaron de pertenecer a nuestra cultura. Sobre todo, para Foucault, su utilidad estriba en que esa descripción evidencia fracturas allí donde se divisan continuidades, delinea el límite que nos separa del pasado precisamente allí donde creíamos poder distinguir la unidad «sobretemporal» de una síntesis, nos reubica en una exterioridad dondequiera que nos dejamos atrapar por el espejismo de una interioridad progresiva:

El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad mediante el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos¹⁷⁶.

Diferencias en lugar de la Identidad. La pluralidad de los discursos intentando quebrar la solidez monolítica de la Razón, la plurivocidad de los tiempos tratando de

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 171 [p. 221].

¹⁷⁶ «Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons»: en *ibidem*, p. 174 [p. 223].

resquebrajar la progresión matemática de la Historia, el bullicio de las voluntades procurando desarticular el perfil de un Sujeto transcendental: como es evidente, es en la encrucijada de esta triple articulación (cuya estructura volveremos a encontrar en los planteamientos foucaultianos de los ochenta: *alétheia*, *politeía*, *êthos*¹⁷⁷) donde se juega y se despliega el propósito de la arqueología, es decir, la posibilidad de abrir nuevos campos de investigación, ampliando un abanico de intereses que hasta la fecha se había limitado a la región de los discursos científicos. ¿Cabe imaginar otras «arqueologías» –se plantea ahora Foucault– dirigidas no ya hacia la *episteme*, sino hacia una ética, una estética, una política? ¿Es posible fundamentarse en el método arqueológico para enfrentarse con las cuestiones de la sexualidad, de los modos de percibir o de las relaciones de poder? Si tal posibilidad tiene cabida, la arqueología debería ser capaz de describir las prácticas discursivas que atraviesan los enunciados, los conceptos y las elecciones estratégicas que caracterizan esos ámbitos. Sin embargo, por otra parte, una vez admitido que estas nuevas líneas de investigación sean practicables, ¿el análisis arqueológico realmente podrá mantenerse fiel a las prioridades y a los mismos esquemas que habían sido ocasionados por la confrontación con la dimensión epistemológica? ¿Quizá no se deba reconocer que nuevas cuestiones reclaman nuevas actitudes teóricas, incluso nuevos principios metodológicos?

El paso de la perspectiva «arqueológica» a la «genealógica» está resumido en esas preguntas y corresponde en Foucault al replanteamiento de un sistema de prioridades que traslada la preocupación de sus estudios del plano de los discursos, considerados en su relativa autonomía, al de los efectos, necesariamente mirados en un contexto de prácticas, relaciones y referencias que ya no permiten aislar, ni siquiera desde el punto de vista metodológico, la estrecha dimensión de la discursividad. Estrictamente hablando, argumenta Foucault, arqueología y genealogía nunca pueden separarse, puesto que su distinción no atañe a los objetos o a los ámbitos tomados en consideración, sino al «punto de ataque, de perspectiva y de delimitación»¹⁷⁸. La arqueología, de hecho, examina los procesos de rarefacción y de reagrupación de los discursos, al igual que los procedimientos de control y exclusión a través de las cuales vienen a constituirse los territorios del sentido y de la verdad. En cambio, la genealogía estudia la producción

¹⁷⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 62 [p. 84].

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours, op. cit.*, pp. 68-69 [p. 54].

concreta de los discursos y, por ende, su dispersión en una zona de interacción histórica que va más allá de sus matrices de regularidad. Del estudio de los «sistemas de desarrollo del discurso», se pasa entonces a un análisis que examina su «poder de afirmación» —es decir, el poder propio del discurso de constituir unas «positividades»— desde una perspectiva que, sin embargo, sobrepasa los límites de las opciones arqueológicas y, por lo tanto, reclama la adopción de una nueva forma de observación histórica.

2.1.3. *La verdad como producto del juego de las relaciones de fuerza: genealogía y analítica del poder.*

En la primavera de 1970, un año después de la publicación de la *Arqueología del saber*, Foucault es llamado por el *Collège de France*, la más prestigiosa institución universitaria francesa, para cubrir la plaza que fue de Jean Hyppolite y que, tras su muerte, había quedado vacante¹⁷⁹. Antes de ello, y durante dos años, estuvo encargado de la formación y dirección del departamento de Filosofía del Centro experimental de Vincennes, universidad creada a lo largo de pocos meses como respuesta y concesión institucional a las luchas estudiantiles de mayo del 68. Allí, actividad académica y *engagement* militante iban de la mano. Sin embargo, sucesivamente, con la llegada al *Collège de France*, Foucault entra en una dimensión de trabajo que constituiría su hábito hasta el momento de su muerte y que le permitiría distinguir entre su actividad política y su trabajo de investigación, con el que se comprometería de manera casi febril: pese a la única interrupción de 1977, impartió cursos con metódica regularidad a lo largo de catorce años. La importancia de los cursos de Foucault en el *Collège de France*, reafirmada por su completa publicación en los últimos diez años, estriba en que esos cursos atestiguan su total autonomía con respecto a sus otras producciones: en otras palabras, la actividad didáctica foucaultiana no se limitaba a reiterar los temas de sus ensayos, sino que funcionaba de «laboratorio de investigación» para éstos últimos, hasta el punto de que esa actividad posibilita las mutaciones que, a lo largo de los años, han desplazado el eje de sus intereses y de sus trabajos entre los años setenta y ochenta del siglo pasado.

La clase inaugural, apertura de un trabajo académico de larga duración, cuya estructura en el *Collège* está fuertemente ritualizada, en el caso de Foucault se convertiría en objeto de publicación autónoma: *L'ordre du discours*, éste fue el título de la clase pronunciada en 1970. En ella, el autor francés procura recapitular un decenio de trabajo arqueológico, a la vez que bosqueja la apertura de un nuevo ciclo de investigaciones. El síntoma más evidente de este cambio se puede atisbar en el hecho de que Foucault ya no

¹⁷⁹ Como es bien sabido, Hyppolite había tenido en el *Collège de France* la cátedra de «Historia del pensamiento filosófico». Con Foucault, la nueva denominación del curso será «Historia de los sistemas de pensamiento».

otorga a la literatura el desempeño de ese papel cuyo privilegio teórico le había reconocido durante la década de los sesenta. La trasgresión, la libertad, la experiencia contestataria que había visto consolidarse alrededor de la escritura literaria, ya le aparecen dispersadas en torno a un más amplio abanico de prácticas, entre las que la literatura seguiría caracterizándose en cuanto ejemplo, pero no como paradigma. Ahora Foucault tiende a reconocer un modelo ético como fundamento de la misma necesidad que había percibido claramente desde su primera confrontación con la filosofía de Kant: la necesidad de una realización de sí mismo que no se reduzca al proyecto de concretar una esencia antropológica de corte positivista, urgencia de una instancia de libertad que no se cierre alrededor de la perspectiva utópica de una dialéctica de la historia. En lugar de dar pie a tesis o afirmaciones, la fase de la investigación arqueológica finaliza, por lo tanto, con preguntas a las que no cabe responder, sino que es necesario dejar «en suspenso allí donde se plantean, sabiendo tan sólo que la posibilidad de plantearlas se abre sin duda a un pensamiento futuro»¹⁸⁰.

Foucault bosqueja por primera vez el perfil de la actitud genealógica en un famoso ensayo de 1971, *Nietzsche, la genealogie, l'histoire*, en el que hace una lectura metodológica de la genealogía nietzscheana, centrándose en las diferentes acepciones del término «origen» en la obra del filósofo alemán: el *Ursprung*, es decir, el origen en sentido «clásico», como esencia, identidad y verdad histórica de los fenómenos; la *Herkunft*, o sea el origen como procedencia de algo; y, finalmente, la *Entstehung*, es decir, el origen en cuanto emergencia, formación singular de algo. De la primera acepción, Foucault encuentra en Nietzsche un uso casi siempre negativo, irónico y desacralizador, así como ocurre cuando el autor de *Aurora* propone volver a recorrer hacia atrás la historia para desenmascarar la *pudenda origo* de las distinciones conceptuales que suelen suponerse como consolidadas; en cambio, el recurso a los otros dos términos le permite a Foucault aclarar el sentido de la investigación genealógica. El primero es la *Herkunft*, la procedencia, que, para Nietzsche, indica lo contrario del origen estático y siempre idéntico a sí mismo. En efecto, la palabra, con su ambigua referencia a la pertenencia de grupo o raza, permite introducir en la historia una urdimbre de diferencias que desmienten la impermeabilidad del origen: la procedencia es un principio

¹⁸⁰ «[...] il faut les laisser en suspens là où elles se posent en sachant seulement que la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future»: FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 397-398 [p. 375].

móvil, un devenir abierto que pone en juego energías cuyo desenlace es imprevisible, y que no apunta a alguna instancia fundadora, porque revela el hecho de que todo origen estático es siempre un efecto histórico de perspectiva.

Sobre todo, el origen en cuanto *Herkunft* muestra el carácter íntimamente heterogéneo de todo aquello que se creía perfectamente conforme a sí: incluso allí donde el yo supone haber hallado una identidad y una coherencia, la noción de «procedencia» apunta no al origen en cuanto *único* comienzo, sino a los incontables inicios que dejan brotar, en lugar de una síntesis unitaria, series de eventos en vinculación abierta. En otras palabras, enfocar el origen en cuanto «procedencia» no permite fijar de antemano las reglas del proceso histórico, sino que insta precisamente a buscarlas en el despliegue fáctico de este último, dejando de pensarlas desde la perspectiva de un ordenamiento teleológico de la historia y pasando a hacerlo como formas y condiciones de una ilimitada producción de diferencias. Seguir «la filial compleja de la procedencia», escribe Foucault, significa «mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia», es decir, «descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente»¹⁸¹: en esta perspectiva, por lo tanto, la *Herkunft* representa la instancia auténticamente crítica de la genealogía. Es la referencia que, al sustituir a los valores suprahistoricos del *Ursprung*, rompe la imagen metafísica de la historia y abre un espacio de emergencia para las fuerzas que producen los eventos —de las que hay que mostrar el juego y no anticipar el sentido¹⁸²—.

¹⁸¹ «Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre [...] c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes —il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident»: en FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971, p. 152 [tr. cast., *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, en *Microfísica del poder*, ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, 2ª ed., p. 13]: ahora puede leerse en versión original también en FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogie, l'histoire», en *Dits et Écrits*, vol. II, *op. cit.*, § 84, pp. 136-156.

¹⁸² «¡Esta es una frase [se trata de la siguiente frase, pronunciada por Sartre: «Foucault no tiene sentido de la historia», *nda*] que me encanta! Quisiera que sirviera de prolegómeno a todo lo que hago, pues creo que es profundamente verdadera. Si tener sentido de la historia, es leer con una atención respetuosa las obras de los grandes historiadores, pasarlos por la derecha con una pizca de fenomenología existencial, y por la izquierda con un poco de materialismo histórico, si tener sentido de la historia, es tomar la historia acabada, aceptada en la Universidad, añadiendo sólo que se trata de una historia burguesa que no tiene en cuenta la aportación marxista, entonces, ¡es cierto que carezco totalmente de sentido de la historia! Sartre tiene tal vez sentido de la historia, pero no hace historia. ¿Qué ha aportado a la historia? ¡Nada! A pesar de todo, creo que él quería decir otra cosa. Quería decir que yo no respeto este significado de la historia admitido por toda una filosofía posthegeliana, en la que están implicados procesos que deben ser siempre los

El espacio de esa abertura es designado por Foucault mediante el término *Entstehung*: esta última representa, en efecto, «el principio y la ley singular de una aparición»¹⁸³, la lucha concreta de las energías que operan en la historia de modo inesperado y que determinan la sucesión de eventos imprevistos, fuerzas casuales que de ninguna manera se dejan conformar a las visiones totalizantes de la dialéctica o de otra filosofía de la historia. Así pues, en la medida en que se hace cargo de la *Entstehung*, la genealogía puede ser vista, para Foucault, como la única forma de historia auténticamente «positiva», es decir, la única que logra dar cuenta de la irreductible singularidad de los eventos y que puede acceder a esa historia que Nietzsche define como «real», «efectiva» (*wirkliche Historie*) –esto es, una historia que invierte el vínculo entre suceso singular y continuidad ideal, dejando aparecer en el supuesto entramado racional (o natural) de aquélla, la disconformidad y la discontinuidad del suceso singular, «en lo que puede tener de único, de cortante»¹⁸⁴—.

Desde luego, dentro de esta «historia efectiva», todavía queda por determinar qué se entiende por «evento» y qué por «casualidad», teniendo en cuenta que el primero es justamente la determinación de una relación de fuerzas, mientras que la segunda no es lisa y llanamente una «jugada de suerte», sino que deriva de los riesgos que la voluntad de poder corre a la hora de intentar dominar, una y otra vez, aquello que se escapa de su control. En todo caso, la noción nietzscheana de *wirkliche Historie* es, para Foucault, muy interesante en la medida en que, basándose en la encrucijada de las dos perspectivas de «origen» en cuanto *Herkunft* y *Entstehung*, permite desactivar la metafísica de «origen» en cuanto *Ursprung* y plantear la idea de un devenir histórico que penetra en las estructuras más consolidadas de la existencia, introduciendo en ella un principio de discontinuidad.

mismos como, por ejemplo, la lucha de clases... En segundo lugar, tener sentido de la historia, con esa forma de historia, significa ser capaz de efectuar siempre una totalización, al nivel de una sociedad, o de una cultura, o de una conciencia: poco importa. Desde esta óptica, un estudio histórico está terminado cuando este proceso se inscribe en una conciencia que extrae su significado en el mismo movimiento por el cual está determinada... ¡Es cierto que de ningún modo tengo sentido de la historia!»: en FOUCAULT, Michel; DROIT, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, op. cit., p. 101.

¹⁸³ «*Entstehung* désigne plutôt l'émergence, le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition»: en FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogie, l'histoire», en op. cit., p. 154 [p. 15].

¹⁸⁴ «L'histoire «effective» fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu»: en *ibidem*, p. 161 [p. 20]

El calado de la influencia de Nietzsche en el discurso foucaultiano de esos años queda todavía más evidente a partir del primer curso que Foucault imparte en el *Collège de France*, siempre en 1971. Allí Foucault plantea la figura de Nietzsche en cuanto extremo opuesto a una representación del saber, cuya mayor y primera referencia sería, en el mundo occidental, la imagen de Aristóteles. En efecto –nota Foucault–, si es cierto que, para el filósofo griego, el conocimiento es la prolongación natural de la disposición humana al placer y a la felicidad, en cambio, para Nietzsche, representa una «invención» detrás de la que hay una lucha de instintos, impulsos, deseos, voluntad de poder y de dominio¹⁸⁵. El conocimiento, entonces, no es el efecto de una armonía o de un equilibrio natural, sino que es un punto inestable de compromiso en el conflicto¹⁸⁶, cuya apuesta en juego coincide con la distinción entre «verdadero» y «falso». Cuestión fundamental que marcaría el desarrollo de la investigación genealógica en la medida en que, por un lado, llevaría a Foucault a emplear «libremente» el modelo interpretativo derivado de Nietzsche y, por otro, le permitiría plantear el problema del ámbito, los procedimientos y las elecciones fundamentales mediante las cuales se ha determinado esa poderosa «voluntad de verdad» que todavía anima la superficie de nuestra cultura y que el hombre occidental percibe como parte integrante de su propia naturaleza, además de su socialidad:

Estoy tomando en cuenta sólo uno de los problemas fundamentales de la filosofía occidental cuando plantea estas preguntas: ¿Por qué, de hecho, estamos apegados a la verdad? ¿Por qué la verdad en vez de las mentiras? ¿Por qué la verdad y no el mito? ¿Por

¹⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Édipe*, Gallimard, 2011, pp. 35-42 y pp. 220-238 [tr. cast., *Lecciones sobre la voluntad de saber, Curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de El saber de Edipo*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 39-46 y pp. 225-244].

¹⁸⁶ Cf. el análisis parecido que Foucault expuso en la primera de las cinco conferencias dictadas en 1973 en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, publicadas en castellano con el título *La verdad y las formas jurídicas*: «Según Nietzsche, la razón por la que estos tres impulsos –reír, deplorar y odiar– llegan a producir el conocimiento no es que se apacigüen, como en Spinoza, o se reconcilien o lleguen a una unidad, sino que luchan entre sí, se confrontan, se combaten, intentan, como dice Nietzsche, perjudicarse unos a otros. Es porque están en estado guerra, que llegan a una especie de estado, de corte en que finalmente el conocimiento aparecerá como «la centella que brota del choque entre dos espadas». Por lo tanto, no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sin sistema precario de poder. En ese texto de Nietzsche se cuestionan los grandes temas tradicionales de la filosofía occidental»: en FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de E. Lynch, Gedisa, 1996, pp. 27-28 [vers. orig. portuguesa: *A verdade e as formas jurídicas*, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978].

qué la verdad y no la ilusión? Y creo que, en vez de intentar averiguar qué es la verdad, en oposición al error, sería más interesante abordar el problema planteado por Nietzsche: ¿cómo es que, en nuestras sociedades, a «la verdad» le ha sido otorgado este valor, poniéndonos así absolutamente bajo su esclavitud? [traducción mía, nda]¹⁸⁷.

En la medida en que no sólo representa la contraposición del conocimiento y su opuesto, sino sobre todo el más fuerte y, por esta misma razón, el menos notado entre los procedimientos de exclusión y de control que delimitan los espacios de nuestra experiencia, la oposición entre lo «verdadero» y lo «falso» es la expresión de una «voluntad de verdad» que, a lo largo de nuestra historia, nunca ha dejado de modificarse alrededor del perímetro de nuestro saber y de transformar los aparatos institucionales que funcionan de soporte para su existencia.

A primera vista, en efecto, nada parece más alejado de la «voluntad de verdad» que una dinámica de exclusión o de control: a esta última se le suele atribuir un carácter de tipo coercitivo, violento, represivo, mientras que en la verdad se reconoce tradicionalmente una iluminación, el producto de una invención o de un descubrimiento que emancipa del yugo del desconocimiento o de la superstición. Sin embargo, advierte Foucault, al llevar genealógicamente la verdad a los procedimientos de control del discurso que instauran la lógica de lo verdadero y de lo falso, se alcanza un doble beneficio; por un lado, se elude concebir la verdad como algo independiente de los regímenes discursivos en los que se manifiesta y, por otro, se consideran las mismas prácticas de poder, entre las cuales la «voluntad de verdad» es parte integrante, no ya sólo como algo coercitivo o represivo, sino a partir de su potencial creativo e inventivo.

Hemos aquí el núcleo de la crítica foucaultiana a lo que el autor francés llama la «hipótesis represiva»¹⁸⁸: centrando su análisis en la pregunta por la «voluntad de verdad»

¹⁸⁷ «I am only taking up one of the fundamental problems of Western philosophy when it poses these questions: Why, in fact, are we attached to the truth? Why the truth rather than lies? Why the truth rather than myth? Why the truth rather than illusion? And I think that, instead of trying to find out what truth, as opposed to error, is, it might be more interesting to take up the problem posed by Nietzsche: how is it that, in our societies, «the truth» has been given this value, thus placing us absolutely under its thrall?»: en FOUCAULT, Michel. «On Power», en KRITZMAN, Lawrence, D. (a cargo de), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Routledge, 1988, p. 107 [El texto de esta entrevista de 1978, publicado póstumo en 1984, no ha sido editado en los cuatro volúmenes de *Dits et Écrits*].

¹⁸⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op.cit.*, § 197, pp. 228-236 [tr. cast., *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, en FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, *op.cit.*, pp. 153-162]. Desde luego, cf.

y en sus transformaciones históricas, lo que pretende Foucault es tratar de substituir la imagen tradicional de un poder operando mediante procedimientos de represión y censura, por la figura de unos mecanismos y técnicas de poder que, si admiten *in extrema ratio* –o, en todo caso, como recurso secundario– la posibilidad de reprimir y censurar, lo hacen en la medida en que suelen actuar en los términos de una incesante producción de «verdades», mediante la inclusión analítica en sus dominios de elementos siempre nuevos, por medio de una ininterrumpida maximización de sus efectos ligada a un fundamental incremento y a una multiplicación del saber¹⁸⁹.

De ahí que la referencia al poder, o mejor dicho, a las «relaciones de poder», sea la constante de los escritos foucaultianos de los años setenta del siglo pasado. Su papel cubre una extensión tan vasta que más de un lector se ha interrogado sobre si, de manera encubierta, Foucault no sólo haya introducido en la genealogía un principio de explicación totalizante, sino que después también lo haya guardado en una tal vacuidad conceptual hasta volverlo adaptable para cualquier marco analítico¹⁹⁰. El riesgo implícito de esta operación estriba en que la noción de relaciones de poder se haya podido transformar en el entramado ideológico del proyecto foucaultiano de historia del presente¹⁹¹. A estas críticas, Foucault responde indicando que la referencia al poder presente en sus estudios no tiene la función de un principio explicativo, sino que se

también FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp. 9-67 [tr. cast., *Historia de la sexualidad 1 – La voluntad de saber*, trad. de J. Almela, Siglo XXI, 2007, pp. 9-64].

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., pp. 17-22 [pp. 16-21].

¹⁹⁰ «Así como antaño Bergson, Dilthey y Simmel elevaron la «vida» a concepto transcendental básico de una filosofía que constituye todavía el trasfondo de la analítica del Dasein de Heidegger, así también Foucault eleva ahora el «poder» a concepto básico transcendental-historicista de una historiografía planteada en términos de crítica a la razón»: en HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 290 [tr. cast., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, 1989, p. 304]. En general, sobre la crítica habermasiana de las propuestas teóricas de Foucault, cf. *ibídem*, pp. 290-315 [pp. 304-330].

¹⁹¹ Cf. DREYFUS, Herbert L., RAINBOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, op. cit., pp. 104-125, donde los dos autores estadounidenses ponen de manifiesto el hecho de que la indeterminación del concepto foucaultiano de «poder» no sólo ocultaría un ambiguo estatuto «empírico-transcendental», sino también acabaría por volver problemática la relación entre la «historia del presente» y su efectiva vinculación con la actualidad, esto es, con la política. Cf. también AGAMBEN, Giorgio. *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, 2007 [tr. cast., *¿Qué es un dispositivo?*, trad. de R. J. Fuentes Rionda: en *Sociológica*, 73, 2011, pp. 249-264], donde el autor italiano evidencia cómo en Foucault las relaciones de poder estarían declinadas, en cuanto «universales» de su discurso crítico-analítico, bajo la forma del concepto teológico-económico-político de «dispositivo».

presenta como una cuestión abierta, como «ce qui est à expliquer»¹⁹². El poder es una cuestión por definir y por describir en sus términos propios, tratando de resolverla en el plano de la historia real y no empleándola como noción operativa de la genealogía¹⁹³.

En otras palabras, el trabajo foucaultiano no está orientado hacia la elaboración de una nueva «teoría del poder»: el objetivo es, más bien, dotar a una «analítica del poder» de las concretas herramientas metodológicas para que se centre en investigaciones «singulares» y «locales». Se trata de aprehender «la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos»¹⁹⁴, es decir, «procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos (*sujets*), el sujeto (*sujet*), a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etc...»¹⁹⁵. El poder no es pensable, para Foucault, en los términos de un bien del que uno puede adueñarse, o de una prerrogativa de la que algunos disponen: ni siquiera cabe concebirlo como una forma que moldea y es aplicable a cualquier tipo de relación intersubjetiva¹⁹⁶. A esa imagen declinada bajo las categorías de la exclusividad,

¹⁹² TROMBADORI, Duccio. «Entretien avec Michel Foucault», en FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV, op. cit., § 281, p. 94.

¹⁹³ «Je n'ai jamais prétendu que le pouvoir était ce qui allait tout expliquer. Mon problème n'était pas de remplacer une explication par l'économique par une explication par le pouvoir» [«Nunca he pretendido que el poder fuera aquel que lo hubiera explicado todo. Mi problema no fue el de reemplazar una explicación fundada en lo económico por otra fundada en el poder», traducción mía, nda]: en *idem*.

¹⁹⁴ «Saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets, cela serait, si vous voulez, exactement le contraire de ce que Hobbes avait voulu faire dans le *Leviathan*, et, je crois, après tout, tous les juristes, lorsque leur problème est de savoir comment, à partir de la multiplicité des individus et des volontés, il peut se former une volonté ou encore un corps uniques, mais animés par une âme qui serait la souveraineté» («Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviathan* y de lo que creo que, al fin y al cabo, quieren hacer todos los juristas cuando su problema consiste en saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y las voluntades, puede formarse una voluntad o un cuerpo únicos, pero animados por un alma que sería la soberanía»): en FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard, 1997, p. 23 [tr. cast., *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 37].

¹⁹⁵ «En d'autres termes, plutôt que de se demander comment le souverain apparaît en haut, chercher à savoir comment sont petit à petit, progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets, le sujet, à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées, etc.»: en *idem*.

¹⁹⁶ «Il faut sans doute être nominaliste: le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés: c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée» («Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados : es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad

del intercambio de un valor absoluto o del puro dominio de unos sobre otros, es necesario preferir, para Foucault, aquella de un poder pensado como condición y producto de unas relaciones, «como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena»¹⁹⁷.

Por lo tanto, condición preliminar y necesaria para la nueva «analítica del poder» es, según Foucault, un previo trabajo crítico que despeje su campo de aplicación de una serie de representaciones dominantes en las teorías políticas y en nuestro imaginario colectivo, pese a su procedencia de experiencias históricas arcaicas. En particular, el proyecto foucaultiano de una analítica de las relaciones de poder se funda en el rechazo de tres figuras particulares que delinearían el discurso moderno sobre lo político. La primera de esas representaciones derivaría de un supuesto paradigma de la sociedad esclavista; trátase de la idea conforme a la cual el poder, en lugar de permitir la circulación y la combinación de elementos diferentes en el plan de la organización, corresponde básicamente a una estrategia de represión que opera mediante la prohibición del libre desarrollo de los individuos. En cambio, la segunda hundiría sus raíces en el sistema feudal y, de acuerdo con ella, se afirma que el poder no tiene ninguna función productiva, sino que consiste en una suerte de desposeimiento que, mediante actos coercitivos, transfiere la riqueza del trabajo a las manos de una casta de privilegiados. Finalmente, la tercera se asentaría en una visión de corte «jurídico–discursivo», que remite directamente a la época de la monarquía administrativa: en este caso, el poder es visto como una superestructura construida en torno a relaciones de producción ya establecidas en el espacio de la economía real¹⁹⁸.

dada»): en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 123 [p. 113].

¹⁹⁷ «Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou plutôt comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne. Il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir» («El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo»): en FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 24 [p. 38].

¹⁹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Gallimard 1999, 35-36 [tr. cast., *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 57-59].

Ahora bien, como es evidente, la dimensión económica es el otro aspecto que contribuye a determinar esta imagen jurídico–discursiva del poder. En las teorías clásicas, en efecto, el poder es un derecho del que se goza, al igual que un bien, y que, por ende, puede ser cedido mediante los mismos procedimientos que regulan jurídicamente el intercambio de mercancías, es decir, mediante un contrato. Por otra parte, el propio Marx atribuye al poder una «funcionalidad económica» que le brindaría su razón histórica de ser, permitiéndole hacerse con las formas de un dominio de clase hecho posible por el desarrollo de las modalidades de apropiación de las fuerzas productivas¹⁹⁹. Pues bien, precisamente éstas son las referencias que, a los ojos de Foucault, componen la efigie esbozada de un poder cuya realidad no corresponde a sus actuales estrategias de funcionamiento, allí donde las perspectivas de liberación que se le oponen no son menos arcaicas. Además, el hecho de que nunca jamás la manera de obrar del poder haya sido cuestionada por alguna de las teorías políticas revolucionarias representa, para Foucault, la contraprueba del privilegio acordado por Occidente al derecho y al modelo de relaciones de poder que históricamente le acompaña, el de la monarquía administrativa:

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada (*hantée*) por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey²⁰⁰.

Para «guillotinar al rey» en el análisis político, es preciso elaborar una imagen del poder que no se funde ni sobre el derecho, ni sobre la economía, sino a partir de la operatividad que concretamente determina su eficacia. Desde el siglo XVII, en efecto, se han ido desarrollando unas estrategias de poder que funcionan basándose más en la técnica que en el derecho, más en la normalización que en la ley, más en el control que en el castigo²⁰¹. La puesta en obra de estas estrategias, agrega Foucault, se ha especificado mediante una serie de «tecnologías» que han producido, en todo nivel de su instalación, un régimen de verdad y una «investidura» (*investissement*) de saber que garantiza la

¹⁹⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 15 [p. 27].

²⁰⁰ «Au fond, malgré les différences d'époques et d'objectifs, la représentation du pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi»: en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 117 [p. 108].

²⁰¹ Sobre el ejercicio del poder en equilibrio entre disciplinas y derecho en nuestras «sociedades de normalización», cf. FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., pp. 29-31 [pp. 45-47].

posibilidad de su ininterrumpida renovación. Por este motivo, en las sociedades modernas, el saber no es simplemente algo manejable o útil como una herramienta más para el poder, sino que es su condición de ejercicio, un elemento integrado en su funcionamiento. La conexión *poder-saber*, entonces, atraviesa el abanico de las relaciones sociales, procede tanto desde lo «bajo» como desde lo «alto», se condensa ora en la forma de las grandes instituciones, ora en la iniciativa de los individuos particulares. Si el poder está por doquier, escribe Foucault, no es por englobarlo todo, sino porque «viene de todas partes»²⁰², es decir, porque es inmanente a toda forma de relación social e incluso aquello que se le opone forma parte de los juegos que lo constituyen. Sin embargo, dondequiera que haya poder hay resistencia, o mejor dicho, hay una variedad de «puntos de resistencia» que, por un lado, representan el «saliente» al que el poder se aferra para ejercer una aprehensión y, por otro, también el recurso esencial, en cuanto adversario, para una incesante puesta en tela de juicio de su equilibrio estratégico²⁰³.

Este paradigma de un analítica del poder es aquello que orienta el planteamiento de Foucault y que, a la vez, desplaza su atención hacia esos operadores materiales que, en las coyunturas singulares —o incluso en los grandes aparatos institucionales—, dan cuerpo a los mecanismos infinitesimales mediante los que los dispositivos de poder-saber se difunden en todo aspecto de la vida diaria. Por eso, para Foucault, en lugar de estudiar el poder desde una perspectiva holística o a partir de los efectos de apariencia unitaria que sus consecuencias totalizantes entrañan, es necesario centrar el análisis en las técnicas, en los procedimientos, en los puntos de aplicación de las estrategias del poder, del mismo modo que en las formas de resistencia: todo esto constituye esa tipología de problemas que Foucault define como «micromecánica» o «microfísica del poder»²⁰⁴. A partir de aquí, tiene cabida inclusive la posibilidad de llevar a término un «análisis ascendente», que muestre de qué manera los mecanismos dispersados del poder puedan ser, a su vez, investidos y transformados por «formas de dominación global»:

Quiero decir lo siguiente: me parece que —y aquí estaría la cuarta precaución de método— lo importante es no hacer una especie de deducción del poder que parta del centro y trate de ver hasta dónde se prolonga por abajo, en qué medida se reproduce, se

²⁰² «Le pouvoir es partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout»: en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 122 [p. 113].

²⁰³ Cf. *ibidem*, p. 126 [p. 116].

²⁰⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 26 [p. 41].

extiende hasta los elementos más atomistas de la sociedad. Al contrario, creo que hay que hacer, que habría que hacer —es una precaución de método a seguir— un análisis ascendente del poder, vale decir, partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, extendidos, etcétera, por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global.²⁰⁵

Es a partir de esta perspectiva que Foucault analizaría los mecanismos de exclusión, los aparatos de vigilancia, el nacimiento de la institución carcelaria, la medicalización de la sexualidad y de la criminalidad: todos ámbitos en los que al poder, para poderse ejercer y funcionar, no le basta con crear grandes sistemas administrativos, sino que le es preciso producir herramientas específicas de acumulación de saber.

²⁰⁵ «Je veux dire ceci : il me semble que – ce serait là donc la quatrième précaution de méthode – l'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société. Je crois qu'il faut, au contraire, qu'il faudrait – c'est une précaution de méthode à suivre – faire une analyse ascendante du pouvoir, c'est-à-dire partir des mécanismes infinitésimaux, lesquels ont leur propre histoire, leur propre trajet, leur propre technique et tactique, et puis voir comment ces mécanismes de pouvoir, qui ont donc leur solidité et, en quelque sorte, leur technologie propre, ont été et sont encore investis, colonisés, utilisés, infléchis, transformés, déplacés, étendus, etc., par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale»: en *ibidem*, p. 25 [p. 39].

2.1.4. La verdad como producto de la regulación global de la vida: el dispositivo de la sexualidad y la biopolítica.

En 1976 Foucault publica *La Volonté de savoir*, primer volumen de una *Histoire de la Sexualité* cuyo plan maestro parecía ya definido y que, no obstante, quedó incompleto hasta 1984, año en que se editan conjuntamente *L'Usage des plaisirs* y *Le souci de soi*. De un cuarto volumen, *Les Aveux de la chair* (*Las confesiones de la carne*), anunciado en una nota de *La Volonté de savoir*²⁰⁶, Foucault deja un amplio proyecto todavía inédito, en atención a una precisa cláusula testamentaria establecida por el propio filósofo francés: «ninguna publicación póstuma». A lo largo de aquellos años su perspectiva teórica sufriría cambios y desplazamientos de intereses, hasta el punto de que se vio afectada por modificaciones significativas, más allá de la continuidad del proyecto de investigación de una historia de la verdad en cuanto historia de los saberes constituidos y de las prácticas a ellos asociadas. El propio Foucault lo explicita en su introducción a *L'Usage des plaisirs*: mientras que tematiza «las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto»²⁰⁷, ahora tiende a devaluar el análisis de la dimensión «anónima» del poder, estudiado bajo su perspectiva «microfísica», en favor de la puesta al descubierto del problema ético y personal de la constitución de sí. Ello no significa que los análisis anteriores pierdan su vigencia y validez en cuanto marco general de referencia. Muy al contrario, para Foucault, cabe desarrollar un análisis de los «juegos de verdad» –en los que están implicadas las estrategias de formación de sí mismo– tan sólo en la medida en que su estudio ha planteado previamente la pregunta por las estrategias y las técnicas de dominación del poder²⁰⁸. Así, si es cierto que en *La Volonté de savoir* Foucault delinea una nueva analítica de las relaciones de poder centrada en la noción del «dispositivo» (de la sexualidad), ello ocurre en tanto en cuanto le era necesario desenmascarar y desbancar

²⁰⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., nota 1, p. 30 [p. 29].

²⁰⁷ «Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme «le sujet» il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet.»: en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 12 [tr. cast., *Historia de la sexualidad 2 – El uso de los placeres*, trad. de M. Soler, Siglo XXI, 1993, p. 9].

²⁰⁸ Cf. *ibidem*, pp. 10-12 [pp. 8-9].

a esa determinada teoría del poder, cuyo modelo jurídico es el blanco principal del autor francés, que se asienta en la figura de un ininterrumpido ejercicio de la represión²⁰⁹. Sin embargo, el paradigma de esta nueva imagen «estratégica» del poder que sale a la luz a través de una indagación histórica en torno a la sexualidad y que demuestra la improcedencia del modelo político clásico de tipo jurídico–discursivo, soberanista y centralizador, a su vez fragua esas nuevas herramientas conceptuales imprescindibles a la hora de comprender y tratar de transformar las relaciones ético–políticas vinculadas con el problema de la existencia y desarrollar las estrategias relativas a la formación de uno mismo.

Concretamente, *La Volonté de savoir* pretende mostrar cómo, en Occidente, toda la esfera de la sexualidad, lejos de ser lisa y llanamente reprimida o censurada, haya sido, en realidad, el blanco de un proyecto de apropiación constante y de una continua «puesta en discurso» que, acrecentada de manera exponencial a partir de finales del siglo XVI, ha culminado en el propósito de comprender científicamente su naturaleza. Desde luego, de igual manera que todas las instancias de producción discursiva, también las que conciernen a la sexualidad han organizado a su alrededor una serie de silencios y vetos: no obstante, agrega Foucault, lo significativo no estriba en la comprensión de cómo y por qué al sexo se le imponen prohibiciones o autorizaciones exteriores a su naturaleza –o de si las palabras que lo designan son objeto de una censura o de una liberación–, sino en la necesidad de entender el fenómeno propio de una discursividad alrededor del asunto sexual y de examinar los discursos realmente producidos sobre el sexo, para reconocer las estrategias que, mediante ellos, han conseguido introducirse hasta las más menudas conductas de la vida individual. Por ende, hay que ir más allá de la «hipótesis represiva» y comprender cómo y por qué, en nuestras sociedades, se produjo ese extraño fenómeno por el que no dejamos de negar el sexo y, a la vez, nos orientamos «a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo silenciamos»²¹⁰, organizando un sistema que incita a su incesante verbalización.

²⁰⁹ Cf. § 2.1.3. de la presente investigación.

²¹⁰ «Par quelle spirale en sommes-nous arrivés à affirmer que le sexe est nié, à montrer ostensiblement que nous le cachons, à dire que nous le taisons -, et ceci en le formulant en mots explicites, en cherchant à le faire voir dans s'a réalité l a plus nue, en l'affirmant dans la positivité de son pouvoir et de ses effets ?» («¿Por qué espiral hemos llegado a afirmar que el sexo es negado, a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo silenciamos- y todo esto formulándolo con palabras explícitas, intentando que se lo vea en su más desnuda realidad,

El elemento más característico con el que Foucault se encuentra en los discursos sobre la sexualidad reside en una coacción de verdad y exhaustividad que se impone, en particular, durante los siglos XVI y XVIII, y que se concreta en la codificación que recibe el sacramento de la confesión después del Concilio de Trento. En efecto, la llamada «pastoral cristiana», que allí había sido ratificada, y que Foucault describe como «técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas»²¹¹, elabora un sistema de interrogación y de juicio que principalmente gira alrededor de los pecados de la «carne», respecto a los que quien se confiesa tiene el deber de «decirlo todo», aunque usando un lenguaje que cumpla con determinadas reglas de prudencia²¹². «Decirlo todo» no sólo a sí mismos, sino principalmente al confesor, al director de conciencia –es decir, a quien escucha, pregunta y juzga no ya las conductas, sino sobre todo las intenciones–. Los manuales de confesión producidos a lo largo de dos siglos de «literatura pastoral» ponen de manifiesto, para Foucault, cómo el momento decisivo del pecado se ha desplazado poco a poco del acto sexual a la «turbación del deseo»²¹³. Así pues, la confesión se transforma en el proyecto casi infinito que lleva a verbalizar las pulsiones más escondidas y que, aparecido tiempo atrás en una tradición ascética y monástica, a lo largo del siglo XVII se convierte en una regla válida *para todos*²¹⁴ –en la medida en que queda formulada en los términos de una obligación universal, aunque *de facto* se observará sólo dentro de un círculo estrecho de fieles–.

A pesar de su origen, agrega Foucault, la funcionalidad de esas técnicas de confesión teorizadas en el marco de la pastoral cristiana puede evaluarse sobre todo a partir del impacto que tuvieron en otros planes. Por ejemplo, en la política y la economía de la sexualidad, la cual, sobre todo a lo largo del siglo XVIII, se convierte en una

afirmandolo en la positividad de su poder y de sus efectos?»): en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 16 [p. 16].

²¹¹ «Autour du privilège de l'absolution, se met à proliférer ce que l'on pourrait appeler le droit d'examen. Pour soutenir le pouvoir sacramentaire des clés se forme le pouvoir empirique de l'oeil, du regard, de l'oreille, de l'audition du prêtre. D'où ce formidable développement de la pastorale, c'est-à-dire de cette technique qui est proposée au prêtre pour le gouvernement des âmes» («En torno del privilegio de la absolución empieza a proliferar lo que podríamos llamar el derecho de examen. Para sostener el poder sacramental de las llaves se constituye el poder empírico del ojo, la mirada, el oído, la audición, del sacerdote. De allí el formidable desarrollo de la pastoral, es decir, de la técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas»): en FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*, op. cit., p. 123 [p. 168].

²¹² Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., pp. 27-30 [pp. 27-29].

²¹³ Cf. *ibidem*, p. 28 [p. 28].

²¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 29 [p. 28-29].

cuestión de interés público. Analizar el sexo, someterlo a investigaciones estadísticas y cuantitativas, clasificarlo según tipos de conductas y deseos, todo ello contribuye a formar una serie de discursos que ya no responden sólo a una cuestión moral –tal como podía ocurrir en esa pastoral– sino a una demanda de racionalidad gubernamental: por ende, en el marco de una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad, el acontecimiento del «dispositivo-sexualidad» ya no representa tan sólo una práctica represiva o el blanco de un juicio moral, sino un patrimonio que administrar, un fenómeno que desarrollar de manera ordenada y útil, un asunto de «policía»²¹⁵.

En otras palabras, a partir del siglo XVIII, la sexualidad se convierte en terreno de enfrentamiento político, por lo que, amén de las técnicas de adiestramiento, se asiste al surgimiento de otra serie de disciplinas que atañen al cuerpo no sólo del lado de su utilidad, sino también a partir del reconocimiento de su identidad individual. Junto a la «anatomía política del cuerpo»²¹⁶ se desarrolla, por ende, una «clínica de la sexualidad» que reúne en un único dispositivo de poder-saber elementos de biología y de pedagogía y que identifica en la naturaleza humana el origen de una estructura de deseo profundamente vinculada con los instintos²¹⁷. La masturbación es su banco de pruebas,

²¹⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 35 [p. 34]. El caso más evidente de esta nueva atención médico-social –o, mejor dicho, de una producción de tipos humanos a partir de un subconjunto de conductas sobre las que se ejercen las disciplinas individuales del cuerpo y se centra la mirada médico-psiquiátrica– coincide, para Foucault, con la figura, aparecida a finales del siglo XVIII, del «niño masturbador». A diferencia de otros perfiles «anómalos» (el monstruo, el individuo a corregir), que Foucault halla en su análisis alrededor de esa voluntad de normalización presente en las disciplinas, el onanista es la paradoja encarnada de un individuo «casi universal». La masturbación, en efecto, es percibida como algo general y secreto, un fenómeno del que nadie habla y que, no obstante, todo el mundo conoce y comparte; razones más que satisfactorias para que se le haga objeto, a la vez, de los dispositivos disciplinarios, de una atención pedagógica y espiritual, inclusive de un análisis económico y epistemológico. De ahí que, a lo largo de casi dos siglos, en Occidente sea posible vislumbrar el desarrollo de una «guerra» en contra del onanismo, cuyo objetivo es situar hasta los momentos más privados de la vida individual en la relación abierta de los mecanismos de poder. Y si bien las estrategias de esa guerra difieren, su único blanco es la «socialización de las conductas procreadoras», es decir, la responsabilización de los individuos respecto de las actividades sexuales que son percibidas, a la vez, como «naturales» y «antinaturales», indicadas por el recorrido evolutivo de la fisiología y arraigadas en el origen de todas las perversiones, de todos los males personales y sociales. Cf. FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*, op. cit., p. 40 [p. 64]. Cf. también FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 138 [p. 128]; finalmente, cf. FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*, op. cit., pp. 165-173 [pp. 220-230].

²¹⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 195 [tr. cast., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. de A. Garzón del Camino, Siglo XXI Editores Argentina, 2002, p. 198].

²¹⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux*, op. cit., pp. 139-140 [pp. 187-188].

puesto que en su caso la dependencia establecida entre deseo e instintos es inmediata: y a partir del momento en el que el onanismo se convierte en objeto de una doble intervención, médica y reeducativa, el sexo se transforma en una anomalía potencialmente difundida en el cuerpo de cada persona, y la sexualidad, en cuanto específico dispositivo de poder, se vuelve el nuevo elemento de discriminación entre individuos «normales» y «anormales», centro particular y universal de toda técnica de normalización.

A partir de este momento, se desarrolla en Occidente esa *scientia sexualis* que, según Foucault, constituye el núcleo del moderno sistema disciplinario. A diferencia del *ars erotica* de la antigüedad, cuyo objetivo se centraba en el efecto de los placeres sin remitir a distinciones de licitud, el saber moderno transforma el sexo en objeto biológico y, a la vez, en punto de aplicación de prescripciones médico–morales. En este sentido, el proceso de «naturalización» que, durante el siglo XVIII, atañe a las nociones de «anomalía» y «perversión sexual» es un excelente indicador, pues muestra cómo la conducta y las costumbres sexuales ya quedan vinculadas a una estructura de deseo que llega a interesar la identidad de los individuos, calificándola según sus «inclinaciones». Frente a la mera prohibición y al tabú que podían corresponder a la sodomía en los códigos civiles y canónicos de antaño, en cambio, el homosexual del siglo XIX se ha convertido en un personaje con «un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con un anatomía indiscreta y quizá misteriosa fisiología»²¹⁸. Todo, en su comportamiento, remite a esta desviación perversa de la sexualidad, que es el síntoma no sólo de la inmoralidad de su conducta, sino principalmente de la anormalidad de su naturaleza.

A lo largo del siglo XIX, el aumento de las perversiones sexuales no es, por lo tanto, el efecto de una sensibilidad moral que obsesionaría las mentes de las sociedades victorianas donde se produce, sino la herramienta mediante la cual el poder actúa sobre el cuerpo y los deseos, diferenciando a los seres humanos sobre la base de caracteres que, ahora, se convierten en asuntos de una biología de la reproducción y de una medicina del sexo. Principalmente, se trata de un poder que, para Foucault, una vez más, no se desarrolla y no funciona bajo las categorías de la ley y de la interdicción, de la ley–

²¹⁸ «L'homosexuel du XIXe siècle est devenu un personnage : un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscreète et peut être une physiologie mystérieuse»: en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 59 [p. 56].

prohibición, sino que se despliega mediante la proliferación de «sexualidades singulares», es decir, produciendo y fijando las identidades sexuales alrededor del eje normal/patológico²¹⁹. Así pues, en la figura del «homosexual», o del «niño masturbador», no hay que ver el producto de una moral sexual austera, inficionada por una religiosidad extrema, sino que cabe observar el resultado de unos «juegos de verdad», a saber: partiendo de las luchas entre el afán de los poderes por controlarlo y organizarlo todo, por un lado, y la resistencia de los individuos o grupos interesados, por otro, se fragua una nueva «visibilidad» alrededor de una cuestión previamente planteada (el sexo), se reelabora esa misma cuestión y se fijan, por una parte, las nuevas identidades impuestas por los poderes en juego y, por otra, las subjetividades que brotan al oponerse a esa *prise*.

Por eso, la sexualidad se convierte, a ojos de Foucault, en un verdadero dispositivo de poder, en una instancia de gobierno y de control que envuelve globalmente la vida en las técnicas y que genera, en el límite del horizonte que delinea, también esa perspectiva ficticia de un punto de fuga, la figura imaginaria de una alteridad material irreductible. Esa figura, en la que a primera vista solemos reconocer la naturaleza del hecho sexual *tout court*, es justamente el sexo en cuanto tal, el hecho de que parece deseable no «a causa de», sino —en cierta manera— «en contra de» las prohibiciones del poder. Sin embargo, aquello que Foucault llama «dispositivo de la sexualidad» no es un modelo artificial que se superpone a un sexo entendido como dimensión biológica, originaria y salvaje de la relación con el cuerpo. Al contrario, es precisamente el surgimiento del dispositivo de la sexualidad el que produce, como elemento central de su articulación, «el punto ficticio del sexo»²²⁰ y su vinculación con la ley de nuestros deseos. Y es en virtud de este mecanismo que el sexo, su naturalidad y su deseabilidad, se han convertido en el camino principal para acceder el sujeto a *su* verdad (a la verdad en cuanto *suya*) bajo la forma ora de la inteligibilidad de sí mismo, «puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido», ora de la totalidad de su propio cuerpo, «puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo», ora de su propia identidad, «puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia»²²¹.

²¹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 64-67 [pp. 61-64].

²²⁰ *Ibidem*, p. 206 [p. 190].

²²¹ «C'est par le sexe en effet, point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité, que chacun doit passer pour avoir accès à sa propre intelligibilité (puisqu'il est à la fois l'élément caché et le

A raíz de esta capacidad para definir la «naturaleza» del individuo a la luz de caracteres singulares y universales, Foucault cree que la importancia del dispositivo de la sexualidad en el marco de la sociedad moderna depende, sobre todo, de la conjunción, en su funcionamiento, de elementos biológicos y políticos. En efecto, si, por un lado, la sexualidad es el medio por el que proliferan los mecanismos de vigilancia más meticulosos (disciplinas), por otro,

se inscribe y tiene efecto, por sus consecuencias procreadoras, en unos procesos biológicos amplios que ya no conciernen al cuerpo del individuo sino a ese elemento, esa unidad múltiple que constituye la población.²²²

De ahí que, según Foucault, entre finales del siglo XVIII e inicios del XX, en la encrucijada de estos dos aspectos del dispositivo de la sexualidad se origine una mutación de las relaciones de poder que, a los mecanismos disciplinarios de la vigilancia y del adiestramiento individual, agrega y superpone un principio de regulación de los fenómenos de masa. Foucault llama *biopoder* al tipo de tecnología no disciplinaria que aparece a través de esta transformación histórica y que se hace cargo del hombre ya no en cuanto «cuerpo útil», cuyas capacidades y fuerzas hay que acrecentar e intensificar, sino en cuanto «ser viviente», cuyos mecanismos biológicos hace falta preservar y regular²²³.

La definición «no disciplinar» aplicada al funcionamiento del biopoder no significa que este último excluya el uso de las disciplinas. Antes bien, éstas se absorben, se emplean y se reelaboran para ser aplicadas en otra superficie de proyección. Se trata de tejer una urdimbre de control sobre los cuerpos ya no basada en el plan de los individuos (la «anatomía política del cuerpo» de *Surveiller et punir*), sino centrada en los efectos de masa, es decir, en ese nuevo objeto que es la «multiplicidad de los hombres, pero no en

principe producteur de sens), à la totalité de son corps (puisque'il en est une partie réelle et menacée et qu'il en constitue symboliquement le tout), à son identité (puisque'il joint à la force d'une pulsion la singularité d'une histoire).» («En efecto, es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de la sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia).»): en *ibidem*, pp. 205-206 [p. 189].

²²² «[...] la sexualité s'inscrit et prend effet, par ses effets procréateurs, dans des processus biologiques larges qui concernent non plus le corps de l'individu mais cet élément, cette unité multiple que constitue la population.»: en FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 166 [p. 228].

²²³ Cf. *ibidem*, pp. 162-165 [pp. 222-227].

cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera»²²⁴. Como subraya Lorenzo Bernini, heredando del poder pastoral la preocupación por la salvación, «la biopolítica posee un carattere oblativo: ella «defiende la sociedad», administra la población a través de la protección y el cuidado de los individuos»²²⁵. La protección y el cuidado que el poder biopolítico dirige, *omnes et singulatim*, al conjunto de la población, encuentran su punto de aplicación en una dimensión biológica y somática.

En última instancia, de lo que se trata es del nacimiento de una «biopolítica de la especie humana». Sin embargo, y pese a la estrecha relación de continuidad entre las disciplinas y el biopoder, aquello que más importa a Foucault es marcar la diferencia entre esos dos polos de funcionamiento del poder, para evidenciar cómo, a lo largo del siglo XIX, a través de una adaptación de los fenómenos biológicos a los procesos económicos y de producción, haya podido constituirse un sujeto político desconocido tanto a las tradicionales teorías del derecho como a las disciplinas. Ya no se trata del cuerpo social reunido alrededor de un contrato, cuyo garante sería el soberano, ni siquiera de los cuerpos individuales que educar mediante el rigor de las disciplinas; sino de la «población», concepto cuyo perfil biológico y político empezaría a definirse a partir de mediados del siglo XVIII y cuya aparición desplazaría el baricentro de las relaciones de poder hasta colocarlo en un terreno histórico que, en general, sigue siendo el nuestro.

Ahora bien, no en balde creemos oportuno evidenciar que la aparición del problema de la población en la investigación foucaultiana adquiere su transcendencia en una doble perspectiva. Por un lado, como se ha visto, el concepto está ligado a un ejercicio del poder, cuyo funcionamiento es justamente aquello que Foucault quiere estudiar para poder desarrollar esa genealogía de los dispositivos de poder-saber en la que está centrada su investigación de los años setenta del siglo pasado. Mas, por otro lado, y de manera menos evidente, la genealogía de este concepto daría pie también a

²²⁴ «Et puis la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc.»: en *ibidem*, p. 160 [p. 220].

²²⁵ «La biopolítica ha un carattere oblativo: essa «difende la società», gestisce la popolazione attraverso la protezione e la cura degli individui»: en BERNINI, Lorenzo. *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori, 2008, p. 147.

esos estudios foucaultianos sobre las racionalidades de gobierno, cuya peculiaridad representaría el eje en torno al cual se articularían los últimos desarrollos de su investigación de los años ochenta del siglo pasado, ya se trate del problema del gobierno (de los otros) o del gobierno de sí mismo y del estudio que se le vincula, esto es, el de una genealogía de las relaciones entre subjetividad y verdad.

Hemos aquí, por lo tanto, el marco en el que se insertan los análisis sobre la economía que Foucault llevaría a cabo a finales de los años setenta del siglo pasado. El núcleo de esta investigación arranca, en efecto, de un análisis de las teorías económicas del mercantilismo y de los fisiócratas que se fundan precisamente en el problema de la «población». En el caso de los «mercantilistas», observa Foucault, sus teorías económicas enmarcaban esa cuestión en una relación de proporcionalidad directa con la medida de la riqueza de una nación. ¿Cuál era, de hecho, su preocupación? Se trataba simplemente de alcanzar una reducción de los márgenes de inutilidad social mediante la difusión de una tecnología disciplinar del trabajo. Por lo demás, la cuestión de la «población» no se manifestaba sino en la medida en que estaba vinculada con un territorio, es decir, en tanto en cuanto representaba la suma de quienes habitan una Tierra, que el poder puede fomentar o no en su función reproductiva y de multiplicación de los recursos. En cambio, en el pensamiento de los fisiócratas, por primera vez la población se convierte en un «problema político» en sí, en un conjunto de elementos complejos y estratificados que, por un lado, están vinculados al régimen general de los seres vivientes (hasta justificar la introducción del concepto de «especie humana») y, por otro, representan el objetivo de una serie de intervenciones, cuyo objetivo es incidir en el conjunto de los hábitos colectivos e individuales, en los modos de producción y de vida. Fenómenos que en el ámbito de los individuos parecen completamente aleatorios, como los hábitos y los comportamientos, una vez trasladados a la serie global de la población «exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer»²²⁶. Por ende, la población se ofrece al poder-saber en cuanto objeto político y científico a la vez, como ámbito de una

²²⁶ «[...] ce qui est important aussi – en dehors de l'apparition même de cet élément qu'est la population – c'est la nature des phénomènes qui sont pris en considération. [...] Ce sont des phénomènes qui sont aléatoires et imprévisibles, si on les prend donc en eux-mêmes, individuellement, mais qui présentent, au niveau collectif, des constantes qu'il est facile, ou en tout cas possible, d'établir» («[...] también es importante —al margen de la aparición de ese elemento que es la población— la naturaleza de los fenómenos que se toman en cuenta. [...] Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer»): en *ibidem*, p. 162 [p. 222].

técnica de gobierno que interviene en el nivel de procesos generales y como campo para una indagación que se desarrolla por medidas estadísticas y previsiones.

Así pues, la misma sexualidad, que en el ámbito individual presuponía una vigilancia minuciosa, considerada ahora desde el punto de vista de la población exige, más bien, la puesta en obra de formas de regulación que se conviertan en el terreno de ejercicio de la biopolítica. En tanto en cuanto se centra en el «cuerpo–especie», es decir, en el cuerpo atravesado por la «mecánica de lo viviente» y convertido en soporte de procesos biológicos, el biopoder se dirige, pues, sobre todo a los fenómenos del nacimiento, de la mortalidad, del nivel de salud, de la longevidad, poniéndolos bajo un régimen de protección que modifica las formas tradicionales de la vigilancia y, para este objetivo, elabora tecnologías fundadas en el principio de la seguridad social. De ahí que el antiguo «derecho de muerte», que calificaba el poder soberano, en el mundo moderno sea substituido por un inédito «poder sobre la vida»²²⁷. Y si en las sociedades del *Ancien Régime*, agrega Foucault, el poder «hacía morir» o «dejaba vivir», ahora, en cambio, la biopolítica consiste en el poder de «hacer vivir» y «dejar morir»²²⁸; o lo que vale lo mismo, se propone «como tarea la administración de la vida»²²⁹ hasta su extrema posibilidad, la de una muerte que, si bien representa la absoluta antítesis de la vida, ya es percibida tan sólo a partir de la perspectiva abierta por aquélla, como su suplemento, su prolongación.

Por otra parte, ni siquiera el hecho de que las guerras luchadas a partir del siglo XIX hayan sido las más sangrientas de la historia contradice, según Foucault, la extensión de los mecanismos de regularización y protección de la vida. Es más, el crecimiento del

²²⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., pp. 177-182 [pp. 163-168].

²²⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 163 [p. 223].

²²⁹ «Il ne faut pas s'étonner que le suicide [...] soit devenu au cours du XIXe siècle une des premières conduites à entrer dans le champ de l'analyse sociologique ; il faisait apparaître aux frontières et dans les interstices du pouvoir qui s'exerce sur la vie, le droit individuel et privé de mourir. Cette obstination à mourir [...] fut un des premiers étonnements d'une société où le pouvoir politique venait de se donner pour tâche de gérer la vie» («No hay que asombrarse si el suicidio [...] llegó a ser durante el siglo XIX una de las primeras conductas que entraron en el campo del análisis sociológico; hacía aparecer en las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual de morir. Esa obstinación en morir [...] fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida»): en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., p. 182 [pp. 167-168].

potencial destructivo destaca justamente por complementar a un poder que se ejerce «positivamente» sobre la vida; es la trágica radicalización del vínculo que ese tipo de poder instaaura con la muerte. En efecto, observa Foucault, en la época moderna las guerras no se llevan a cabo en nombre de la soberanía –o, por lo menos, ello ocurre tan sólo en un nivel superficial de justificación: la apuesta reposa lisa y llanamente en la «existencia de todos»–. Enteras poblaciones, entonces, se ven llevadas a la masacre para que prevalezca su necesidad de vivir, por la búsqueda de espacio y medios vitales de los que ellas reivindican el derecho:

Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.²³⁰

Inclusive en este caso Foucault remite al siglo XVII para mostrar cómo, para el pensamiento político moderno, la figura que ha permitido a la guerra convertirse en el modelo de todas las relaciones de poder es la «lucha de las razas». Al bosquejar la genealogía de ese concepto, Foucault muestra cómo, al principio, la idea de raza no estaba ligada a un significado biológico estable, sino que era un elemento dinámico, cuya función estribaba en oponerse al principio de soberanía, para romper la tradicional identificación entre pueblo y rey e introducir un elemento insurreccional en la visión de los procesos históricos. El cuerpo social estaba visto ya no en cuanto unidad que se refleja por naturaleza en la homogeneidad de un poder central, sino como una construcción compuesta, dividida en razas diferentes, es decir, en grupos cuyos orígenes, lengua y tradiciones difieren y están constantemente luchando entre sí, aun cuando en la superficie de la sociedad reine la paz²³¹. Ahora bien, en el curso del siglo XIX esta imagen se ve reelaborada según dos maneras diferentes: por un lado, tenemos el desarrollo de la lucha de razas hacia una «lucha de clase» –cuya especificidad se articula a partir del abandono del tema de la raza– y, por otro, se constituye un discurso que elabora en un sentido biológico la idea de raza y que reemplaza el principio de la lucha por la doctrina de la pureza racial²³². En cuanto objeto eugenésico y político estatal, el racismo nace

²³⁰ «Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population»: en *ibidem*, p. 180 [p. 166].

²³¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., pp. 48-54 [pp. 70-77].

²³² Cf. *ibidem*, pp. 55-56 [pp. 79-81].

precisamente dentro de este proceso y está profundamente implicado en las técnicas de normalización, hasta el punto de que se convierte en el efecto más radical del proyecto para transformar la «norma» en «naturaleza».

Desde esta perspectiva, el caso del nazismo es emblemático. Ningún Estado, observa Foucault, se ha mostrado más disciplinado que el régimen nazi y, a la vez, más atento a la administración de las regulaciones biológicas²³³: la vinculación, obsesivamente perseguida, de poder disciplinario y biopoder ha hecho posibles formas de control y de protección sistemáticas para con los efectos de la procreación, de la herencia, de la enfermedad y, al mismo tiempo, ha desarrollado un poder homicida inaudito, como consecuencia inevitable de ese programa de gestión de la vida y de sus modalidades de actuación, reactivando a gran escala las antiguas prerrogativas del poder soberano. Objetivo del nazismo, en efecto, no sólo era aniquilar todas las demás razas –y en primer lugar la judía, «símbolo» y «manifestación» de la entera política racial– sino también «exponer a su propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte»²³⁴, tema que la propaganda y la cultura oficial alemana no dejarían de subrayar a lo largo de un período que inclusive precede a la toma de poder por parte de Hitler. Esta dramática extremización no puede, sin embargo, ser entendida como si se tratara de la perversión de un sistema de poder cuyos singulares mecanismos excluyen la repetición de tal coyuntura. Al contrario, si es cierto que el nazismo «llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder»²³⁵, este mismo juego forma

²³³ Cf. *ibidem*, p. 171 [p. 234].

²³⁴ «Par conséquent, ce n'est pas simplement la destruction des autres races qui est l'objectif du régime nazi. La destruction des autres races est l'une des faces du projet, l'autre face étant d'exposer sa propre race au danger absolu et universel de la mort. Le risque de mourir, l'exposition à la destruction totale, est un des principes inscrits parmi les devoirs fondamentaux de l'obéissance nazie, et parmi les objectifs essentiels de la politique. Il faut que l'on arrive à un point tel que la population tout entière soit exposée à la mort. Seule cette exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer comme race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies» («Por consiguiente, el objetivo del régimen nazi no es sencillamente la destrucción de las otras razas. Éste es uno de los aspectos del proyecto; el otro consiste en exponer a su propia raza al peligro absoluto y universal de la muerte. El riesgo de morir, la exposición a la destrucción total, es uno de los principios inscritos entre los deberes fundamentales de la obediencia nazi y los objetivos esenciales de la política. Es preciso llegar a un punto tal que la población íntegra se exponga a la muerte. Sólo esta exposición uni-versal de toda la población a la muerte podrá constituirla de manera efectiva como raza superior y regenerarla definitivamente frente a las razas que hayan sido exterminadas por completo o que queden decididamente sometidas»): en *ibidem*, pp. 172 [pp. 234-235].

²³⁵ «Solution finale pour les autres races, suicide absolu de la race [allemande]. C'est à cela que menait cette mécanique inscrite dans le fonctionnement de l'État moderne. Seul, bien sûr, le

parte, para Foucault, de la mecánica fundamental de todos los Estados modernos que obedecen a las reglamentaciones del biopoder.

Por otra parte, agrega Foucault, ni los sistemas históricos del socialismo real, ni el pensamiento socialista lograron rehuir la carga racista que pesa sobre el biopoder. En efecto, si es cierto que mientras buscaba situar el principio de transformación social en el plano de los procesos económicos, el socialismo nunca ha precisado servirse de los esquemas del racismo, por otro lado, ya desde sus orígenes, inevitablemente ha tenido que apoyarse en él cada vez que se ha visto obligado a insistir en el problema de la lucha contra el enemigo y de su eliminación, puesto que dentro de una sociedad de «normalización» y de «seguridad» sólo el racismo le brindaba ese único recurso por el que pensar la supresión del adversario²³⁶. El socialismo de Estado, por lo tanto, en lugar de poner en tela de juicio los fundamentos de los mecanismos de poder que se han constituido a través del capitalismo y la industrialización, ha modificado sólo una parte de esos mecanismos, manteniendo su núcleo originario —es decir, la idea de una sociedad en la que al Estado le incumbe el cometido de «hacerse cargo» de la vida de los individuos y de las masas—.

Aquí reside, según Foucault, la necesidad de un estudio de la biopolítica: si no se plantea y no se analiza el problema de la «mecánica del poder» —es decir, si no se aborda desde una perspectiva crítico-genealógica la cuestión de la(s) racionalidad(es) gubernamental(es)—, no sólo el socialismo, sino toda forma de oposición política no podrá salir de la dinámica del poder biopolítico que, de una manera más o menos extremista, siempre lleva al racismo.

Desde esta perspectiva, para aquello que aquí nos ocupa, no creemos desacertado abrir un breve paréntesis para señalar la proximidad, en relación con su *modus operandi*, entre, por un lado, los análisis de Foucault que acabamos de esbozar y, por otro, los

nazisme a poussé jusqu'au paroxysme le jeu entre le droit souverain de tuer et les mécanismes du bio-pouvoir. Mais ce jeu est inscrit effectivement dans le fonctionnement de tous les États. De tous les États modernes, de tous les États capitalistes ? Eh bien, pas sûr» («Solución final para las otras razas, suicidio absoluto de la raza (alemana). A eso llevaba la mecánica inscrita en el funcionamiento del Estado moderno. Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero ese juego está inscripto efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados. ¿De todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas? Pues bien, no es seguro»): en *ibidem*, p. 172 [pp. 235-236].

²³⁶ Cf. *ibidem*, pp. 173-174 [p. 236].

planteamientos desarrollados por Patočka en un texto tan brillante como *La supercivilización y su conflicto interno*, allí donde el filósofo checo, en el período más agudo del enfrentamiento entre el sistema liberal-capitalista y el bloque socialista-soviético, se esfuerza en captar los elementos de continuidad entre estos dos modelos de gobierno. Es cierto; Patočka nunca plantea la necesidad de una «microfísica del poder», dirigida hacia el estudio de las dinámicas políticas y de las racionalidades locales –al contrario, la categoría de «supercivilización» es una categoría uniformante con pretensiones de universalidad: sin embargo, sí se muestra interesado por el perfil técnico de los mecanismos de poder. En particular, en ese ensayo, Patočka examina los procedimientos a través de los que la técnica –determinando, por un lado, la maquinaria del poder y, por otro, la misma conducta de los hombres– produce profundas modificaciones en la colectividad, como la atomización comunitaria y el individualismo, la homologación de los hábitos y la ductilidad del cuerpo social²³⁷. En este punto, por lo tanto, no parece disparatado afirmar que, así como Foucault trata de descubrir el tipo de racionalidad técnica de la que se valen unos sistemas de poder (nazismo y socialismo) de entrada tan irreconciliables entre sí, también Patočka, sugiriendo las líneas de continuidad que atraviesan la «supercivilización» en su totalidad, procura cuestionar las diferencias que determinan la naturaleza de ideologías políticas aparentemente tan contradictorias, para desvelar, en cambio, el tipo de lógica gubernamental subyacente en el despliegue de sistemas desde luego antagonistas, pero cuyos *concreta* procedimentales resultan ser homogéneos.

²³⁷ Cf. PATOČKA, Jan. «La supercivilización y su conflicto interno», en *Libertad y sacrificio*, trad. de I. Ortega Rodríguez, Sígueme, 2007, pp. 105-186.

2.1.5. *La verdad como producto de las gubernamentalidades: el gobierno de sí mismo y el gobierno de los otros.*

En los ocho años que separan *La Volonté de savoir* de los dos volúmenes sucesivos de la *Histoire de la sexualité*, el eje de la investigación foucaultiana se ve afectado por un lento pero inexorable desplazamiento hacia un nuevo campo de problemas. Para Foucault, ya no se trata de seguir desarrollando ese análisis de las disciplinas y del dispositivo de la sexualidad por el que había sacado a la luz la constitución del individuo como «objeto» de un poder-saber (cuya relevancia estribaba en ser el punto de articulación activa de un ceñido sistema de vigilancia), sino de centrar su estudio genealógico en las prácticas mediante las cuales los individuos, por un lado, se reconocen como «sujetos» que pertenecen a un sistema concreto de relaciones de poder y, por otro, se hacen conscientes de que encarnan su límite en todo momento reversible. En lugar de las «técnicas de sujeción» (*assujettissement*), Foucault examina, pues, los modos de «subjetivación» (*subjectivation*) y plantea la cuestión de cómo, en el curso de la historia, los segundos hayan representado no tanto la sanción superficial de las primeras, sino la base de las formas de resistencia por las que los hombres tienden a practicar, tanto en la acción como en el pensamiento, verdaderas estrategias de «de-sujeción».

El autor francés cumple este paso teórico recorriendo dos direcciones complementarias: «gobierno de los otros» y «gobierno de sí mismo», prácticas de dominio y prácticas de libertad, ejercicio del poder y procesos de constitución de sí mismo. En el primer caso, introduce una nueva noción que irá sumando paulatinamente a la de los dispositivos de poder-saber, es decir la noción de «gubernamentalidad», para indicar en sentido amplio la elaboración de específicos procedimientos dirigidos a la dirección de la conducta de los hombres (las artes de gobierno), o lo que vale lo mismo, «la participación cada vez más notable de la conducción de un conjunto de individuos en

el ejercicio del poder soberano»²³⁸. En el segundo caso, en cambio, el estudio se dirigirá a las «tecnologías del yo» (*techniques de soi*²³⁹), es decir, a ese conjunto de prácticas

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos²⁴⁰.

La estrecha ligazón que une estos dos aspectos pasa, afirma Foucault, por un proceso de laicización del «poder pastoral» que, en los Estados modernos, ha gestado la combinación de «técnicas de individualización» y «procedimientos de totalización». Esa combinación, sin embargo, no impide que los individuos puedan reaccionar a ella a través de una serie de luchas dirigidas precisamente «contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad»²⁴¹: se trata de luchas locales que no están soportadas por los grandes entramados ideológicos y no están dirigidas hacia un «enemigo número uno», sino en contra de las relaciones de poder más inmediatas, respecto a las que la pregunta por la liberación no es pospuesta en el porvenir, sino planteada en el instante en el que esos conflictos se concretan. Desde el punto de vista de la historia política, puntualiza Foucault, se trata de luchas que casi se parecen a las luchas «anárquicas». No obstante, la perspectiva en la que han de entenderse es completamente diferente, en la medida en que esos conflictos tienen que ver con el modo en que los individuos están gobernados, con los saberes que los califican y con las abstracciones que definen su identidad²⁴²: tan sólo

²³⁸ FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 412 [vers. orig. francesa: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, 2004].

²³⁹ Proponemos verter esta expresión al castellano como «tecnologías de sí mismo».

²⁴⁰ «As a context, we must understand that there are four major types of these «technologies», each a matrix of practical reason [...] (4) technologies of the self, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and semis, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves» en FOUCAULT, Michel. *Technologies of the Self en Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, 1988, p. 18 [tr. cast., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. de Mercedes Allendesalazar, Paidós, 1990, p. 48].

²⁴¹ «And nowadays, the struggle against the forms of subjection -against the submission of subjectivity- is becoming more and more important, even though the struggles against forms of domination and exploitation have not disappeared. Quite the contrary» («Y hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra las formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario»): en FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en DREYFUS, Herbert L., RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, op. cit., p. 213 [tr. cast., *El sujeto y el poder*, trad. de Corina de Iturbe, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50/3, p. 7].

²⁴² Cf. *idem*.

al actuar sobre este núcleo, el pensamiento puede hallar espacios reales de progreso, es decir, la libertad en cuanto condición ontológica para ejercer esas prácticas éticas que no se aplican sino sobre problemas concretos y no fantasean con ideales utópicos de liberación. En particular, reitera una y otra vez Foucault, en lo tocante a un tema como la «liberación», hace falta ser prudentes, pues detrás de ella siempre se puede esconder el riesgo de volver

a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, para que se reencontrase con su naturaleza o retomase el contacto con su origen y restaurase una relación plena y positiva consigo mismo²⁴³.

Pensar de esta manera en un proyecto de emancipación, imaginar una existencia desvinculada del poder o en armonía con él, plantear un recorrido de desalienación que comience con una toma de conciencia de sí, son todas ellas estrategias que, según el autor francés, no pueden servir ni siquiera como ideales regulativos para la lucha política, pues son tácticas que se hallan dentro de esos mecanismos de los que pretenden salir. Después de todo, la actitud crítica que la cultura occidental ha ido desarrollando a partir del siglo XVI (contemporáneamente al cundir esas «artes de gobernar» que definieron el sistema pedagógico, político y económico del poder moderno) siempre ha sido consciente de que no cabe ambicionar la posibilidad de no ser gobernados «en absoluto», sino de que se puede luchar con todos los medios para «no ser gobernado de *esa forma*, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos»²⁴⁴.

²⁴³ «Je serai là-dessus un peu plus prudent. J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même» : en FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *op. cit.*, p. 356 [p. 394].

²⁴⁴ «[...] comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs y par la moyen de tels procédés»: en FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la Critique? Critique et Aufklärung», en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1990, p. 38

La instancia que, para Foucault, mueve el pensamiento crítico no debe, por lo tanto, dirigirse hacia un sujeto universal, idéntico a sí mismo en todas las épocas y bajo todas las condiciones históricos–sociales, sino articularse a partir de un sujeto históricamente determinado, concretamente enfrentado a las técnicas «gubernamentales» que lo envuelven y lo atraviesan. El autor francés alude positivamente a este legado, que remite directamente a Kant, y que llama «Ilustración»; no se trata tanto del nombre dado a una época histórica, sino de una «actitud» y, precisamente, de esa «actitud moderna» que se aglutina alrededor de una manera de pensar, de sentir y actuar, desde la óptica de una concepción de la razón como *práctica*, esto es, desde la perspectiva de una *ética*.

Es por eso por lo que el esbozo y el estudio del tema de la gubernamentalidad – auténtico eje problemático, como decíamos arriba, alrededor del que se desarrollarían las últimas propuestas teóricas de Foucault– queda entroncado con el tema del gobierno de sí y la noción de cuidado. Prueba de ello es el hecho de que este nódulo de cuestiones es tratado por Foucault a lo largo de los años setenta del siglo pasado en varios contextos, entre los que destaca una exposición pronunciada ante la Sociedad francesa de filosofía, en la sesión del 27 de mayo de 1978, donde se analiza el texto de la *Beantwortung* de Kant a la pregunta «*Was ist Aufklärung?*», texto que, curiosamente, será también objeto de un ulterior análisis desarrollado por Foucault en la primera clase de su curso de 1983 en el *Collège de France*, cuyo título es justamente *Le Gouvernement de soi et des autres*. Ahora bien, para aquello que aquí nos ocupa, es conveniente atender –brevemente– a estos dos análisis, puesto que en la diferencia entre las dos lecturas que ellos sugieren nos parece fraguarse la articulación del pensamiento del llamado «último Foucault».

En efecto, en la comunicación de 1978 el texto kantiano es remitido a una actitud crítica que se contrapone precisamente a las exigencias de control de la pastoral cristiana, en el marco de un desprendimiento de la dirección y del poder gubernamental, a partir de una «política de la verdad»: allí, todavía nos encontramos con un análisis que parte de los dispositivos de poder-saber como aquello contra lo que el individuo (mediante la filosofía en cuanto actitud de corte crítico, es decir, en cuanto «política de la verdad») ha de reaccionar para poder afirmarse. En cambio, en la primera clase del curso de 1983, Foucault aborda el tema de la *Aufklärung* en cuanto reaparición de una demanda de

[tr. cast.: «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», trad. de Javier de la Higuera, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n. 11, 1995, p. 7].

verdad que, surgida por primera vez entre los griegos, plantea el problema del gobierno de sí como fundamento y límite del gobierno de los otros. En otras palabras, en el caso de la exposición de 1978, la modernidad es vista por Foucault como campo histórico de análisis de los dispositivos de poder-saber que en ella comienzan a manifestarse; al contrario, en 1983, la modernidad se convierte en una determinación meta-histórica de la actividad filosófica en sí²⁴⁵. Ello supone que no sólo las prácticas de la libertad, sino también, por una parte, los procesos concretos de liberación (que se entregan en la historia como luchas en contra de específicas relaciones de poder) y, por otra, el recorrido mediante el que el individuo moderno halla un espacio de autodeterminación (emancipándose de esa estructura que lo ha convertido en objeto de conocimiento, al ponerlo bajo el dominio de una mecanismo de poder percibido a la vez como algo «natural» y «cultural») impliquen esa dimensión ética, en la que se vuelve central la cuestión de la constitución de sí. Como subraya Castro Orellana,

El segundo retorno de Foucault a Kant lo fuerza a reformular el concepto de crítica de la tradición ilustrada. No se trataría de una crítica negativa dedicada a establecer los límites infranqueables, sino de una crítica positiva encargada de hacer aparecer “singularidades transformables” [...] Mientras la primera se resuelve en la verdad trascendental del hombre, la segunda reúne la cuestión de la verdad y la historia bajo una misma reflexión, donde emerge la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos y la posibilidad de ya no serlo. En ambas perspectivas, se subraya un fondo de libertad, aunque en un caso consista en el mito de que el conocimiento del hombre producirá una verdad que lo liberará de sus alienaciones y, en el otro, como un espacio de resistencia de un sujeto anárquico frente a la verdad producida por los mecanismos de poder.²⁴⁶

Es precisamente por ello por lo que, en los cursos pronunciados en el *Collège de France* entre 1977 y 1980, la investigación sobre las implicaciones de la biopolítica lleva a Foucault a desplazar su atención ya no hacia el automatismo de las disciplinas, sino hacia las técnicas de gobierno (o, en palabras del autor francés, hacia las «artes de gobernar») que se han ido desarrollando entre el siglo XVII y el siglo XIX. En efecto, durante ese período –observa Foucault–, nace una amplia literatura que ya no tiene la forma de los «maquiavélicos» consejos para el Príncipe (vale decir, no tiene tan sólo la

²⁴⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, op. cit.*, pp. 3-39 [pp. 17-56].

²⁴⁶ CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «Foucault y el retorno de Kant», en *Teorema*, Vol. XXIII/1-3, 2004, p. 178.

forma de una didáctica sobre la manera de gobernar), sino la de una reflexión crítica sobre cómo sea posible gobernar lo mejor posible, racionalizando la práctica de gobierno y la funcionalidad de sus componentes. Es aquello que el filósofo francés llama «gubernamentalidad»: por un lado, está el conjunto de las prácticas de gobierno y el uso crítico de la razón política que dirige esas prácticas y, por otro, en cuanto curioso efecto secundario de esta última (o, quizá, más bien su revés, su cara oculta), la elaboración de una «crítica» de sentido opuesto, es decir, de una crítica política *tout court*, en contra de determinadas formas gubernamentales. Por una parte, un «arte de gobernar» y, por otra, un «arte de no ser gobernado»²⁴⁷ de cierta manera.

Pues bien, entre estas dos direcciones de la crítica existe un estrecho vínculo de complementariedad, reflejo de una más general reciprocidad entre «poder» y «resistencia», que Foucault ya había planteado en sus estudios sobre los dispositivos y las relaciones poder-saber. En efecto, si «gobernar» significa «estructurar» la conducta de los otros y su campo de desarrollo, la acción del gobierno puede ser ejercida sólo sobre sujetos libres «y sólo en la medida en que son «libres»»²⁴⁸, es decir, sólo allí donde los sujetos (individuales y colectivos) tienen la posibilidad concreta de conducirse de manera autónoma o de responder críticamente al poder. Éste es el único modo de incluir la libertad en la definición de las relaciones de poder: como su *condición de existencia y de ejercicio*, sin duda, pero también como *voluntad pertinaz* que plantea, con respecto al gobierno, una permanente relación «agonística». Como señala Castro Orellana, a propósito de *La Volonté de savoir*, «la afirmación de que no hay relaciones de poder sin libertad se expresa en el sentido de que no hay modalidades de poder sin focos de resistencia»²⁴⁹. Se trata de una continua puesta en discusión de las relaciones y de sus (des)equilibrios, o lo que vale lo mismo, de un enfrentamiento entre fuerzas –desde luego siempre sometido a la alteración y a la renovación– que, en lugar de representar la condición de posibilidad de una lucha a muerte para la victoria definitiva (de corte hegeliano), define una y otra vez, por un lado, una «estrategia» de lucha –en cuya inestabilidad se solidifican y vuelven a disolverse las figuras enfrentadas– y, por otro,

²⁴⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung», en *op. cit.*, p. 38 [p. 7].

²⁴⁸ «Power is exercised only over «free subjects», and only insofar as they are «free»» («El poder se ejerce únicamente sobre «sujetos libres» y sólo en la medida en que son «libres»»): en FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en *op. cit.*, p. 221 [p. 15].

²⁴⁹ CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*, LOM Ediciones, 2008, p. 445.

unas relaciones de poder –en cuyo equilibrio asientan las funciones de cada actor y se establecen los mecanismos de poder (dispositivos)–:

Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia escapar. En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); *pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que, en última instancia, tiende a determinarla completamente. La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden, pues, separarse.* El problema central del poder no es el de la «servidumbre voluntaria» (¿cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de la relación de poder, y «provocándola» de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un «antagonismo» esencial, sería preferible hablar de un «agonismo», de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente. [cursivas mías, nda]²⁵⁰

Hemos sacado a colación esta larga cita por dos razones particulares. La primera estriba en que, gracias a estas palabras, cabe mostrar que el problema de la libertad es

²⁵⁰ «Where the determining factors saturate the whole there is no relationship of power; slavery is not a power relationship when man is in chains. (In this case it is a question of a physical relationship of constraint.) Consequently there is no face to face confrontation of power and freedom which is mutually exclusive (freedom disappears everywhere power is exercised), but a much more complicated interplay. In this game freedom may well appear as the condition for the exercise of power (at the same time its precondition, since freedom must exist for power to be exerted, and also its permanent support, since without the possibility of recalcitrance, power would be equivalent to a physical determination). The relationship between power and freedom's refusal to submit cannot therefore be separated. The crucial problem of power is not that of voluntary servitude (how could we seek to be slaves?). At the very heart of the power relationship, and constantly provoking it, are the recalcitrance of the will and the intransigence of freedom. Rather than speaking of an essential freedom, it would be better to speak of an «agonism» of a relationship which is at the same time reciprocal incitation and struggle; less of a face-to-face confrontation which paralyzes both sides than a permanent provocation»: en FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en *op. cit.*, pp. 221-222 [p. 16].

abordado por Foucault no a partir de la cuestión de su fundamentación teórica, sino desde la perspectiva de la necesidad de una aclaración de su posibilidad concreta de existencia y desarrollo. En otras palabras, aquello que parece mover el desplazamiento de objetivos, temas y métodos que inaugura el último período de la investigación foucaultiana, no parece ser tanto la pregunta por la manera en que cabe vincular indisolublemente la libertad a la propia naturaleza humana (la pregunta por su pensabilidad en los términos de una ética universal, vinculante para todos), como la necesidad de un estudio de las dinámicas históricas que muestren cómo la libertad, amén de ser condición para el poder, a la vez represente su concreta limitación y, por ende, ese elemento huidizo que el poder siempre trata de atrapar, *determinándolo* en las mallas de su control.

Así, por una parte, tenemos a la inestabilidad de las luchas, con su capacidad *crítica* (de subversión de lo establecido) y *poiética* (de búsqueda y creación de nuevos equilibrios) y, por otra, los mecanismos de poder, con sus dispositivos de fijación de las alteridades bajo su control y con sus *dispositivos de producción de libertad*, es decir, con su estrategia que tiende a determinarla completamente en una figura estable y unívoca, fácilmente manejable en función de sus objetivos e intereses²⁵¹. Asimismo, la segunda razón de esa cita –directa consecuencia de la primera– reposa en que nos permite evidenciar cómo, una vez se haya aclarado este fundamental sentido del problema de la libertad, el siguiente asunto que plantear es, para Foucault, la cuestión de su «practicabilidad», o lo que vale lo mismo, el hecho de que la libertad existe tan sólo en cuanto $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ y, por lo tanto, su cuestión ha de ponerse desde la perspectiva estratégica de su constitución concreta. Hemos aquí –lo repetimos– uno de los motivos que darían pie al estudio de las antiguas éticas de sí y de los juegos entre sujetos y verdad (modos de veridicción) que en estas se producían.

A partir de este planteamiento, donde libertad y poder participan de «un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua»²⁵² cabe, pues, interpretar el estudio foucaultiano sobre el nacimiento de la «razón gubernamental»

²⁵¹ Para un tratamiento más amplio de la cuestión de la «producción de libertad», cf. § 2.1.6 y § 2.1.7. de la presente investigación, allí donde analizaremos el estudio foucaultiano del (neo)liberalismo.

²⁵² «In effect, between a relationship of power and a strategy of struggle there is a reciprocal appeal, a perpetual linking and a perpetual reversal.»: en FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en *op. cit.*, p. 226 [p. 20].

y, por lo tanto, los (a primera vista) «enigmáticos»²⁵³ cursos en el *Collège de France* de 1978 y 1979. En efecto, así como se afirmaba arriba, el problema de la «gubernamentalidad», desarrollado en esos cursos, es fundamental, pues plantea tres tipos de cuestiones decisivas para comprender los últimos planteamientos de Foucault. La primera de esas cuestiones atañe al vínculo que estos cursos instauran con respecto a sus anteriores análisis sobre las disciplinas y la conexión poder-saber (¿continuidad o ruptura?); la segunda, en cambio, concierne al nuevo tipo de estudios que esa noción pone en marcha y pregunta por su originalidad –estudio sobre la pastoral cristiana, sobre la Razón de estado, sobre la «policía» y sobre el liberalismo–; y la tercera, finalmente, interroga su actualidad filosófica y política en el contexto de finales de los setenta del siglo pasado²⁵⁴ –y en la situación, muy diferente, por múltiples aspectos, de nuestra sociedad actual–.

Para introducir estas cuestiones, hacerse con su sentido más profundo y, a partir de ahí, enlazar la problemática de la «gubernamentalidad» con el último despliegue de la investigación foucaultiana crecido en torno a la noción de «cuidado», es menester

²⁵³ Nos referimos aquí a las incisivas observaciones sobre esos cursos brindadas por el recién llorado Alessandro Fontana, bajo cuya dirección (junto a François Ewald) fue establecida la edición de todos los cursos impartidos por Foucault en el *Collège de France*. Los problemas que plantea el autor italiano son muy sugerentes, sobre todo la cuestión del legado de la obra de Foucault, es decir, de su recepción y de lo que, en ella, aún hoy en día puede resultar útil para un diagnóstico de nuestra sociedad y un proyecto de cambio. Sin embargo, vista la naturaleza de nuestra investigación y las temáticas que aquí nos convocan, esos problemas no pueden tener cabida como términos de discusión en el presente escrito, de modo que nos limitamos a citarlos. En concreto, el autor italiano apunta brillantemente al vínculo teórico-político entre esos cursos y el último desarrollo del pensamiento de Foucault en cuanto crítica hacia sus propias condiciones de posibilidad, vislumbrando en éste mismo pensamiento tanto la «matriz» como el resultado del «liberalismo» *tout court*: «[...] el extraño, para mí «incomprensible» y radicalmente enigmático, análisis del liberalismo, de la «racionalidad de gobierno» liberal, algo que eventualmente podría llegar a ser otra «astucia» del pensamiento: no un mero análisis del liberalismo (ya hay miles de ellos), sino, a través de este análisis, al sesgo y *en creux*, la aparición y la puesta en evidencia de las premisas del «liberalismo», de este pensamiento que, en última instancia, podría constituir su matriz y su desembocadura [del liberalismo, *nda*], quizá a espaldas del propio filósofo [traducción mía, *nda*]] («[...] la strana, per me «incomprensibile» e radicalmente enigmatica, analisi del liberalismo, della «razionalità di governo» liberale, che alla fine potrebbe rivelarsi come un'altra «astuzia» del pensiero: non una pura e semplice analisi del liberalismo (come ce ne sono mille) ma, attraverso questa analisi, di sbieco e *en creux*, l'emersione e la messa in evidenza dei presupposti del «liberalismo», di questo pensiero che, in ultima analisi, potrebbe costituirne la matrice e lo sbocco, all'insaputa forse del filosofo stesso»); en FONTANA, Alessandro. «Leggere Foucault, oggi», en *Foucault, oggi*, GALZIGNA, Mario; BASSO, Elisabetta (eds.), Feltrinelli, 2008, p. 41.

²⁵⁴ Es decir, en una época histórica caracterizada por la crisis del *gauchisme* y la aparición de la *deuxième gauche* en Francia; por el surgimiento y el desarrollo del terrorismo de extrema izquierda en Italia y Alemania; y, finalmente, por la revolución islámica en Irán.

mostrar, entonces, el desarrollo de esos cursos y su problemática de partida, para explicar a continuación el papel jugado en ellos por la «población» en cuanto objeto de una nueva economía de poder, y para tratar de comprender, mediante esa noción, qué sentido tiene la afirmación de acuerdo con la cual el liberalismo constituyó, para Foucault, «el marco general de la biopolítica»²⁵⁵.

²⁵⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard, 2004, p. 24 [tr. cast., *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 40].

2.1.6. La verdad como producto del juego entre las «artes de gobernar»: la razón gubernamental de estado y la gubernamentalidad liberal.

Al finalizar el curso de 1979 que, partiendo de la cuestión de la biopolítica, había terminado por consagrar al estudio del neoliberalismo, Foucault cierra así su comunicación:

Arte de gobernar en la verdad, arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, arte de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos y, de una manera más general, arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados. Y todas esas diferentes artes de gobernar, esas distintas maneras de calcular, racionalizar, regular el arte de gobernar, al superponerse unas con otras, van a constituer a grandes rasgos el objeto del debate político desde el siglo XIX. ¿Qué es la política, en definitiva, si no el juego de esas diferentes artes de gobernar con sus diferentes ajustes y, a la vez, el debate que ellas suscitan? Es ahí, me parece, donde nace la política.²⁵⁶

¿Cuáles son los motivos que, en esa sede, llevan a Foucault a definir la política como «juego» de las gubernamentalidades que han aparecido a lo largo de la historia de los últimos seis siglos? ¿Qué vinculación hay entre una política así entendida y la cuestión del cuidado de sí desarrollada en los últimos cursos en el *Collège de France*? Estos interrogantes y esa cita representan un motivo más para justificar, en esta sede, la imprescindibilidad de un análisis alrededor del problema de las diferentes «artes de gobernar», de las diversas «gubernamentalidades». En efecto, tan sólo mostrando la transcendencia y las articulaciones de estos temas en el recorrido de la investigación foucaultiana, nos parece posible profundizar mejor el *enjeu* ético-político que se halla por debajo del problema del cuidado: una cuestión que está íntimamente vinculada y que se origina y se alimenta a partir de las preguntas planteadas por las problemáticas suscitadas por la cuestión del «gobierno».

²⁵⁶ «Art de gouverner à la vérité, art de gouverner à la rationalité de l'État souverain, art de gouverner à la rationalité des agents économiques, d'une façon plus générale art de gouverner à la rationalité des gouvernés eux-mêmes. Et ce sont tous ces différents arts de gouverner, ces différents types de manière de calculer, de rationaliser, de régler l'art de gouverner qui, en se chevauchant les uns les autres, vont faire, en gros, l'objet du débat politique depuis le XIXe siècle. Qu'est-ce que c'est que la politique, finalement, sinon à la fois le jeu de ces différents arts de gouverner avec leurs différents index et le débat que ces différents arts de gouverner suscitent? C'est là, me semble-t-il, que naît la politique.» en *ibidem*, pp. 316-317 [p. 358].

Creemos que es el curso de 1978 el lugar donde Foucault inaugura este nuevo tipo de análisis. Como hemos visto arriba²⁵⁷, atisbos de un cambio ya se habían ofrecido a finales del curso de 1976, titulado *Il faut défendre la société*. Allí Foucault, rectificando su hipótesis anterior de una «sociedad disciplinaria generalizada»²⁵⁸, por primera vez había planteado el concepto de «biopoder» y había propuesto la noción de «población». Era menester no abandonar el marco de análisis de las disciplinas, utilizado en *Surveiller et punir*, sino integrarlo en una problematización más amplia:

Concretamente ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVIII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.²⁵⁹

²⁵⁷ Cf. § 2.1.4. de la presente investigación.

²⁵⁸ Esta hipótesis, añadía Foucault, «ce n'est, je crois, qu'une première interprétation, et insuffisante, de l'idée de société de normalisation» («no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización»): en FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 167 [p. 229]. La noción de «sociedad disciplinaria» aparece por primera vez en el curso de 1974, en la clase del 28 de Noviembre de 1973; cf. FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, (1973-1974)*, Gallimard, 2003, p. 68 [tr. cast., *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France: 1973-1974*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 87]. A su vez, se retomará en *Surveiller et punir*: Cf. Foucault. M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., p. 217 [p. 219].

²⁵⁹ «Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVII^e siècle sous deux formes principales ; elles ne sont pas antithétiques ; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de

A partir de las conclusiones del curso del 1976, entonces, el curso de 1978 se propone reflexionar precisamente sobre esa oscilación teórica. Su objetivo es hacer una genealogía de esa «segunda» tecnología del «poder sobre la vida», que fija como objeto de su ejercicio la población y como fin la seguridad de esta última. En otras palabras, aunque el punto de partida fuese el mismo –el análisis de esa microfísica del poder que en las sociedades modernas se declina mediante el orden de las disciplinas y del *assujettissement* esbozado en los estudios anteriores–, ya no se trataba, para Foucault, ni de bosquejar una historia de la soberanía –es decir, de esa manera de imperar (relacionada con una técnica jurídico-legal de poder) cuyos esfuerzos están tradicionalmente dirigidos a la estabilidad y la ampliación de un territorio²⁶⁰– y ni de edificar una historia de las técnicas (disciplinarias) de sujeción de las mentes y los cuerpos²⁶¹. Antes bien, lo que estaba en juego en 1978 era un análisis genético que mostrara el proceso de constitución de un poder que, en vez de practicarse *sólo* sobre un territorio (soberanía) o *sólo* sobre los individuos y sus cuerpos (disciplinas), se ejerce *ante todo* a partir de y sobre una población en cuanto conjunto de seres vivientes, a fin de regular y garantizar su seguridad²⁶² (social, económica, biológica). El problema estribaba, pues, en dibujar una

pouvoir qui caractérisent les *disciplines: anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIIIe siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population*. Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie.»: en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, op. cit., pp. 182-183 [pp. 168-169].

²⁶⁰ Cf. FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 85.

²⁶¹ «Y ahora podríamos, de una manera global, tosca y por consiguiente inexacta, reconstruir las grandes formas, las grandes economías de poder de Occidente de la siguiente manera: ante todo, el Estado de Justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley –leyes consuetudinarias y leyes escritas–, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo sólo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.»): en *ibidem*, p. 137.

²⁶² «Entonces, a lo largo de este año querría mostrarles en qué consiste esa tecnología, algunas de esas tecnologías [de seguridad, *ndt*], entendiéndose que cada una de ellas consiste en gran medida

historia de la «razón gubernamental» en cuanto figura históricamente acontecida de un régimen de poder «que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad»²⁶³. ¿Cómo funciona esa nueva racionalidad de gobierno que se instaura a partir del siglo XVII? ¿Cuál es el objeto de su ejercicio²⁶⁴?

La formación de la «razón gubernamental» se halla, para Foucault, en el punto de cruce de dos procesos históricos capitales: por un lado, la introducción de los Estados territoriales, administrativos y coloniales, edificados a partir de los restos de la estructura feudal y de la idea de Imperio; por otro, la dirección espiritual de las almas en el tiempo de la Reforma y de la Contrarreforma. Dos movimientos opuestos y complementarios, el primero de «concentración estatal» y el segundo de «dispersión y disidencia religiosa»²⁶⁵, a los que corresponde una doble dirección de la investigación: una orientada hacia las reflexiones teóricas alrededor del problema de la Razón de estado y del liberalismo, la otra desarrollada en torno a las dinámicas de la pastoral cristiana –y, en particular, en torno a la confesión– en cuanto técnicas de constitución del sujeto moral.

Pues bien, es a partir de la primera dirección como se abre, para Foucault, un fecundo campo de investigación. En efecto, por un lado, el análisis del objeto y de la estructura de la «razón gubernamental» históricamente acontecida a partir del siglo XVIII le lleva a destacar la noción de «gobierno» (en el sentido de «arte de ejercer el poder en la forma de la economía»²⁶⁶). Y, por otro, lleva al autor francés a enmarcar su objetivo de una historia de las tecnologías de seguridad aplicadas sobre una población desde el más amplio punto de vista de una genealogía del Estado moderno –en la medida en que, al fin y al cabo, esas tecnologías y esa racionalidad de gobierno se asientan justamente en la estructura de un Estado en cuanto aparato organizativo, soporte de «coordinación» y

en la reactivación y la transformación de las técnicas jurídico-legales y las técnicas disciplinarias de las que les hablé los años anteriores.»: en *ibidem*, p. 25.

²⁶³ *Ibidem*, p. 136.

²⁶⁴ En todas estas preguntas, se hace patente la apuesta histórico-política que Foucault plantea en el curso de 1978: al hacer genealogía de la(s) racionalidad(es) gubernamental(es) a partir del siglo XVIII, se trataba de ofrecer un diagnóstico del presente alrededor del problema de si, con relación a nuestras sociedades, se pudiese hablar de «sociedades de seguridad»: «Entonces, y ése es el objeto de lo que me gustaría analizar, ¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general de poder está pasando a ser del orden de la seguridad? Querría hacer aquí una suerte de historia de las tecnologías de seguridad y tratar de ver si se puede hablar realmente de una sociedad de seguridad»): en *ibidem*, p. 26.

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 110-111.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 121.

«centralización» del manejo de esos procesos «biosociológicos» que se aplican sobre una masa de seres humanos en su condición de vivientes.

Ahora bien, el hecho de que esa racionalidad gubernamental y esas tecnologías de seguridad hallen en el nivel del Estado el campo de su despliegue y la condición de posibilidad organizativa de su desarrollo no significa que el Estado sea el fundamento teórico y estratégico de la existencia de aquéllas²⁶⁷. Al contrario, el objetivo de esa genealogía estriba precisamente en desvincular las relaciones de poder de todo enfoque que presente el Estado como actor fundamental y unitario de todo desarrollo histórico, o instrumento de dominación de clase²⁶⁸, para mostrarlo, en cambio, en cuanto realidad compuesta por «gubernamentalidades múltiples»²⁶⁹: es preciso dibujar una genealogía del Estado moderno no en cuanto fuente autónoma de poder, sino como producto de «razones gubernamentales» heterogéneas:

¿es posible resituarse el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una «gubernamentalidad», que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran

²⁶⁷ «Y en ese aspecto traté de mostrarles que el Estado, lejos de ser una suerte de dato histórico natural que se desarrolla por su propio dinamismo como un «monstruo frío» cuya simiente habría sido lanzada en un momento dado en la historia y que poco a poco la roería —el Estado no es eso, no es un monstruo frío—, es el correlato de una manera determinada de gobernar. Y el problema consiste en saber cómo se desarrolla esa manera de gobernar, cuál es su historia, cómo conquista, cómo se encoge, cómo se extiende a tal o cual dominio, cómo inventa, forma, desarrolla nuevas prácticas; ése es el problema, y no hacer del Estado, sobre el escenario de un guiñol, una especie de gendarme que venga a aporrear a los diferentes personajes de la historia»: en *ibídem*, p. 21.

²⁶⁸ Cf. *ibídem*, p. 136.

²⁶⁹ «L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d'investissement, les centres de décision, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux, autorité centrale, etc. Bref, l'État n'a pas d'entrailles, on le sait bien, non pas simplement en ceci qu'il n'aurait pas de sentiments, ni bons ni mauvais, mais il n'a pas d'entrailles en ce sens qu'il n'a pas d'intérieur. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples.» («El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no las tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.»): en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, *op. cit.*, p. 79 [p. 96].

para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?²⁷⁰

Por eso, es posible afirmar que el problema de la «razón gubernamental» indica, entre otras cosas, el desplazamiento de la atención de Foucault, en sus análisis sobre los micropoderes, hacia la problemática del Estado. No se trata de que los estudios anteriores pierdan su vigencia e importancia ante ese nuevo objeto de la investigación: muy al contrario, la diferencia que se instaure entre ellos indica, más bien, un cambio de perspectiva. La cuestión de la gubernamentalidad no marca, pues, una ruptura respecto de los estudios anteriores sobre el poder, sino que se origina en el propio campo de investigación abierto por el tema del biopoder, estudiado, esta vez, desde otra perspectiva. A tal propósito, es preciso señalar la opinión de Arnold Davidson, según el cual «La noción de gubernamentalidad [...] establece como una confluencia entre las técnicas de poder y las técnicas de sí; esta noción está en la bisagra de las preocupaciones políticas y éticas de Foucault»²⁷¹.

De ahí también que no haya una mera substitución de la noción de poder por la de «gubernamentalidad», como si la primera se hubiese convertido en una cuestión de poca monta o un «marco de análisis» insuficiente para el estudio de las relaciones de poder en gran escala. En otras palabras, no quedan invalidados los planteamientos sobre las disciplinas y las consecuencias en términos de denuncias y luchas «locales» que éstos librarán. Foucault no se convierte en un *intellectuel désengagé* que, ante la potencia y las posibilidades ofrecidas por la economía de mercado y las mallas institucionales «laxas» del Estado neoliberal, «abdicar» de su función crítico-intelectual, pasando de una crítica económico-política de los micropoderes alienantes del contemporáneo sistema capitalista al estudio de problemáticas y temas más «intimistas», más existencialistas y menos relevantes desde una perspectiva «filosófica» y «política», que reflejan una introversión, un naufragio de esas luchas y esas denuncias –quizá una defensa precisamente de ese nuevo régimen en el que su autor parece encontrar un resguardo–. ¿Acaso Foucault se había quedado fascinado por las «luces» del (neo)liberalismo o, en cambio, estaba

²⁷⁰ FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 146.

²⁷¹ «La notion de gouvernementalité [...] établit comme une jonction entre les techniques de pouvoir et les techniques de soi ; cette notion est à la charnière des préoccupations politiques et éthiques de Foucault» : en DAVIDSON, Arnold, I. «Présentation de Le gouvernement de soi et des autres», en *M. Foucault, Philosophie. Anthologie*, Gallimard, 2014, pp. 652-53.

procurando definir –como ya tan sólo dejaría vislumbrar el título de sus clases– el «nacimiento de la biopolítica», es decir, el modo en que el poder se había transformado para gobernar a los individuos más allá de las técnicas disciplinarias? ¿No se trataba quizá de «hacer la genealogía» de una economía política de la vida en general, a fin de situar posteriormente en el trabajo, en los lenguajes, en los cuerpos y en los deseos, las líneas de producción de subjetividad, en tanto contra–poderes que sí pueden determinar espacios de libertad en contra de la «sujeción» (*assujettissement*) del biopoder neoliberal?

En resumen, no parece asistir a una derrota de ese proyecto crítico que, durante los años anteriores, había hallado en los planteamientos de Foucault sobre los dispositivos de poder-saber una sólida base a conjugar con la crítica económico-política de corte marxista. Conviene ser menos dramáticos, sobre todo en la sede en la que estamos aquí convocados. El deslizamiento de la cuestión del poder hacia aquella de la «gubernamentalidad» (y el resultante abandono de las temáticas vinculadas al desenmascaramiento de los dispositivos de poder-saber) no resulta de un cuestionamiento del método de análisis utilizado hasta entonces por Foucault, sino de su extensión a un nuevo objeto de investigación, el Estado, que no tenía cabida en el estudio de los dispositivos de poder-saber y que, en cambio, le permite al autor francés profundizar la comprensión del problema del biopoder, cuyo planteamiento arraiga precisamente en los análisis anteriores sobre esos dispositivos –y, sobre todo, en los desarrollados a partir del dispositivo de la sexualidad–. La biopolítica es concebida, por ende, como una «biorregulación por el Estado»²⁷².

Por otra parte, la propia noción de «gubernamentalidad» no estaría exenta, a su vez, de un deslizamiento gradual desde un significado determinado a un sentido más general. En efecto, si en el curso de 1978 (clase de 1 de febrero²⁷³) la gubernamentalidad se refiere al régimen de poder introducido en el siglo XVIII, es decir, a la «razón

²⁷² «On a donc deux séries : la série corps – organisme – discipline – institutions ; et la série population – processus biologiques – mécanismes régularisateurs – État. Un ensemble organique institutionnel : l'*organo-discipline* de l'institution si vous voulez, et d'un autre côté, un ensemble biologique et étatique : la bio-régulation par l'État» («Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *órgano-disciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado»): en FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, op. cit., p. 165 [p. 226].

²⁷³ Cf. FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 136.

gubernamental», a las técnicas de gobierno vinculadas con la formación de los Estados modernos, a partir del curso de 1979 la palabra ya no remite a las prácticas de gobierno de un régimen de poder históricamente localizado en el tiempo y en el espacio, sino «a la manera de conducir la conducta de los hombres»²⁷⁴. Sin embargo, no hay que confundir «gubernamentalidad» con «gobierno»: la primera define el dominio de las relaciones de poder en cuanto relaciones estratégicas entre individuos o grupos²⁷⁵, mientras que la segunda puntualiza los tipos de conducta, las técnicas de gobierno que se instalan en el seno de la primera. La gubernamentalidad se convierte, por consiguiente, en la racionalidad inmanente a las relaciones de poder *tout court*, desde cualquier punto de vista que se las considere²⁷⁶ (relaciones entre individuos, relaciones entre individuos y grupos, entre individuos e instituciones, entre grupos e instituciones, etc.).

Por lo tanto, y para resumir, a partir de 1978 de lo que se trata, para Foucault, es de hacer una genealogía del Estado moderno, en aras de una comprensión cabal de las tecnologías de seguridad vinculadas a ese nuevo biopoder, es decir, a esas «políticas de la vida» que, para el autor francés, indican un cambio capital en la gestión de las sociedades modernas y contemporáneas. El modelo de la Razón de estado que se impone a lo largo de los siglos XVI–XVII representa, en efecto, una profunda ruptura histórica con respecto

²⁷⁴ «Le terme même de pouvoir ne fait pas autre chose que désigner un [domaine] de relations qui sont entièrement à analyser, et ce que j'ai prop osé d' appeler la gouvernementalité, c'est-à-dire la manière dont on conduit la conduite des hommes, ce n' est pas autre chose qu'une proposition de grille d'analyse pour ces relations de pouvoir.» («El término mismo de poder no hace otra cosa que designar un [ámbito] de relaciones que resta analizar por completo, y lo que propuse llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de un marco de análisis para esas relaciones de poder»): en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., pp. 191-192 [p. 218].

²⁷⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, (1980-1981)*, Gallimard, 2014, p. 214.

²⁷⁶ «Ce que je voulais faire – et c'était ça l'enjeu de l'analyse–, c'était voir dans quelle mesure on pouvait admettre que l'analyse des micro-pouvoirs, ou des procédures de la gouvernementalité, n'est pas par définition limitée à un domaine précis qui serait défini par un secteur de l'échelle, mais doit être considérée comme simplement un point de vue, une méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle tout entière, quelle qu'en soit la- grandeur. Autrement dit, l'analyse des micro-pouvoirs, ce n'est pas une question d'échelle, ce n' est pas une question de secteur, c'est une question de point de vue» («Lo que quería hacer –y esa fue la apuesta del análisis– era ver en qué medida se podía admitir que el análisis de los micropoderes o de los procedimientos de la gubernamentalidad no está, por definición, limitado a un ámbito preciso que se defina por un sector de la escala, pero debe considerarse como un mero punto de vista, un método de desciframiento que puede ser válido para toda la escala, cualquiera sea su magnitud. En otras palabras, el análisis de los micropoderes no es una cuestión de escala ni de sector, es una cuestión de punto de vista»): en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., pp. 191-192 [p. 218].

a las modalidades de gobierno de los grandes Imperios medievales. En el caso de éstos últimos, su organización tendía hacia el ideal regulativo de la «Ciudad de Dios», constituía una «estructura teofánica» que conformaba toda conducta a un sistema de leyes transcendentales en las que se fundaba inclusive la autoridad del emperador. El «escándalo» que la Razón de estado provocó al aparecer consistía precisamente en que ya no remitiera a un orden transcendente, sino a la lógica completamente inmanente del bienestar y de la seguridad de los Estados²⁷⁷. Por otra parte, su misma pluralidad representa un aspecto central de los modelos de gubernamentalidad que se desarrollan en aquella época. De hecho, de acuerdo con la doctrina de la Razón de estado, para regular su convivencia, los mismos Estados deben limitar sus objetivos de poder externo, es decir, deben apuntar principalmente a su independencia (la subordinación de los ejércitos nacionales a la diplomacia internacional es el signo característico de tal fenómeno histórico); mas, por otra parte, para poder asegurar su propia paz y su bienestar, todo Estado debe también fijar, en su interior, unos objetivos de poder ilimitado, cuya máxima expresión es la institución de la «policía»²⁷⁸.

En este contexto, el principio de la Razón de estado surge, por ende, como una práctica gubernamental a medio camino entre un «diagnóstico» del presente y un ideal a construir en el futuro, entre cómo es el Estado y cómo debería ser. La racionalidad del gobierno es vista como un movimiento que trata de convertir en «ser» el «deber-ser» del Estado: mantenerlo sólido y defenderlo de todo aquello que puede amenazar con destruirlo son los dos principios de un «deber hacer» que está dirigido, de manera diferida y calculada, a llevar el Estado al máximo de su fuerza en el presente²⁷⁹. Así, a la capacidad de penetración del poder estatal son opuestos, en el plan interno, límites jurídicos –por ejemplo, con el llamamiento al derecho natural o a la reciprocidad del contrato social–. Sin embargo, en la medida en que las disciplinas, y no el derecho,

²⁷⁷ Cf. FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., pp. 279-288.

²⁷⁸ «Esos dos grandes conjuntos de los cuales querría hablarles hoy y la próxima vez son, por una parte, un dispositivo diplomático militar y, por otra, el dispositivo de la policía, en el sentido de la palabra de esa época. ¿Y de qué deben ocuparse, en esencia, esos dos grandes conjuntos? En primer lugar, del mantenimiento de una relación de fuerzas, y por otro lado, del crecimiento de cada una de éstas sin que haya una ruptura del conjunto. Ese mantenimiento de la relación de fuerza y el desarrollo de las fuerzas internas a cada uno de los elementos, su unión, serán precisamente lo que más adelante se denominará mecanismo de seguridad»: en *ibidem*, p. 341.

²⁷⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 21 [p. 36].

definen las prerrogativas del poder, esos límites quedan fuera de la práctica de gobierno y no inciden profundamente en su desarrollo.

El giro sucesivo que se produce a lo largo del siglo XVIII es aún más radical y puede resumirse en una máxima de gobierno que Foucault cita una y otra vez: «*Quieta non movere*». Pronunciada por Horace Walpole, y muy pronto convertida en una referencia corriente para la política de la época, la oración no representa un consejo dado al soberano sobre la manera de relacionarse con sus súbditos, sino que corresponde a un criterio de autolimitación de la racionalidad gubernamental, que ahora se organiza alrededor de un principio de cálculo, de medida, de «frugalidad». La herramienta intelectual privilegiada de esta mutación es la «economía política», disciplina que no nace fuera de la Razón de estado, como el derecho, sino en el marco mismo de sus objetivos y con el fin de afirmarlos mejor. No obstante, a diferencia del derecho, que se enfrenta al poder planteando cuestiones de origen y legitimidad, la economía política formula una demanda de eficiencia, desarrollando aquella que ahora aparece como la «naturaleza» propia del arte de gobernar y su relación inmediata con un criterio de «verdad».

Lo más importante de todo ello es que los efectos a corto y largo plazo de la economía política sobre la doctrina de la Razón de estado dependen, para Foucault, precisamente del hecho de haber introducido en la práctica del gobierno un régimen de veridicción que apunta al mercado como su lugar de producción. Si en la Edad Media, en efecto, el mercado era tan sólo un lugar jurídico, en el que el precio de las mercancías se evaluaba a raíz de una serie de parámetros concomitantes –trabajo realizado, tiempo de traslado, necesidades (de los comerciantes y de los consumidores), riesgos de fraude y así sucesivamente–, en cambio, en la discusión surgida en el siglo XVIII alrededor de la definición del «precio natural» del grano, Foucault nota que el mercado se convierte en el lugar de formación y revelación de la verdad económica, determinada por la ley de la demanda y de la oferta. Es el mercado lo que dicta la regla de la verdad; y ha de ser la economía política aquello que indique al gobierno tanto dónde encontrar esa verdad como la manera de administrarla. Al gobierno ya no le hace falta intervenir mediante prescripciones autoritarias; su tarea estriba, más bien, en reconocer la verdad y en no obstaculizarla:

El mercado, en la medida en que a través del intercambio permite vincular la producción, la necesidad, la oferta, la demanda, el valor el precio, etc., constituye un lugar de

veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental. [...] El mercado debe decir la verdad, debe decir la verdad con respecto a la práctica gubernamental. En lo sucesivo, y de una manera simplemente secundaria, será su papel de veridicción el que rijan, dicte, prescriba los mecanismos jurisdiccionales o la ausencia de mecanismos jurisdiccionales con los cuales deberá articularse.²⁸⁰

En esta coyuntura histórica, el liberalismo nace como tentativa de racionalizar ulteriormente el desarrollo del mercado en cuanto régimen de veridicción. El tema del progreso es uno de sus argumentos más fuertes y el liberalismo lo aborda desde la perspectiva de esa «mundialización» del mercado, que Foucault ve afirmarse ya a finales del siglo XVIII, cuando Europa, por primera vez, piensa en el mundo en cuanto sujeto económico unitario. Ahora bien, el éxito del liberalismo, su «polimorfismo» —su capacidad de valer ora como elemento para una redefinición de los modos de gobernar, ora como una forma de oposición—, según Foucault, no se debe a la «inmejorabilidad» de su planteamiento económico-político, sino al hecho de que no es tanto una «doctrina» como una «función interna» propia a la racionalidad gubernamental moderna.

De ahí que, añade Foucault, al liberalismo se vincule la cuestión de la «población»: en efecto, si, por un lado, el lugar de surgimiento de esta última se encuentra en el punto de cruce de la reflexión económica y la tecnología de la «policía»²⁸¹, por otro, la población está también en el centro de la crítica *liberal* al Estado policial, desarrollada por los teóricos de la economía política. En tanto en cuanto se plantea como cuestionamiento, respuesta y solución al problema de la gestión de una población —problema surgido, sin embargo, insistimos en ello, a partir y dentro de las tecnologías de gobierno vinculadas a la constitución de una «razón gubernamental», de una Razón de estado— el liberalismo aparece como la forma de racionalidad propia de los dispositivos de regulación biopolítica.

²⁸⁰ «Le marché, dans la mesure où, à travers l'échange, il permet de lier la production, le besoin, l'offre, la demande, la valeur, le prix, etc., constitue en ce sens un lieu de vérification, je veux dire un lieu de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale. [...] Disons en termes simples et barbares que le marché, de lieu de juridiction qu'il était encore jusqu'au début du XVIIIe siècle, est en train de devenir, à travers toutes ces techniques que j'évoquais d'ailleurs l'an dernier à propos des disettes, des marchés des grains, etc., un lieu que j'appellerai de vérification. Le marché doit dire le vrai, doit dire le vrai par rapport à la pratique gouvernementale. C'est son rôle de vérification qui va désormais, et d'une façon simplement seconde, commander, dicter, prescrire les mécanismes juridictionnels ou l'absence de mécanismes juridictionnels sur lesquels [il] devra s'articuler.» en *ibidem*, pp. 33-34 [pp. 49-50].

²⁸¹ Cf. FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., pp. 402-405.

Precisamente esta tesis sobre el liberalismo será la que Foucault se propone desarrollar en el curso sucesivo de 1979. Su punto de partida teórico se sitúa harto lejos de sus conclusiones: en una intervención realizada dentro del marco de un seminario sobre el papel de las instituciones jurídicas, Foucault aún planteaba el problema de la economía del poder en términos de ley:

Tengo la impresión de que la gran fórmula que ha sido elaborada a finales de siglo XVIII es aquella que se podría llamar la fórmula del liberalismo–legalismo: libertad–ley. El sistema libertad–ley era cierta manera de considerar, de definir el modo según el cual se podría ejercer el poder: dentro de un esquema de economía de poder racional, se consideran los individuos como sujetos de derecho que detienen un cierto número de libertades y que están vinculados por un determinado poder, cuyo ejercicio él mismo limita por medio de la ley» [traducción mía, nda]²⁸²

El liberalismo, en aquellos años, todavía estaba definido por Foucault, de acuerdo con una línea interpretativa clásica, en cuanto limitación del poder, o autolimitación del poder mediante la ley. En cambio, en el curso de 1979, no es en términos de ley, sino de economía política como se define tal autolimitación, es decir, a partir del momento en que –como ya hemos visto anteriormente– el derecho empieza a desempeñar tan sólo un papel de limitación externo, característico de la Razón de estado, y el liberalismo va substituyéndole en cuanto principio de limitación interna al mismo poder, bajo la forma de la economía:

fueron ellos [los economistas, nda] quienes inventaron un nuevo arte de gobernar, siempre en términos de razón, está claro, pero de una razón que ya no era la razón de estado o ya no era sólo la razón de estado; para decir las cosas con mayor precisión, era la razón de estado modificada por algo nuevo, ese nuevo dominio en ciernes que era la economía. La razón económica no comenzaba a sustituir la razón de estado, pero sí le daba un nuevo contenido y, por consiguiente, asignaba nuevas formas a la racionalidad

²⁸² «Il me semble que la grande formule qui a été mise au point à la fin du XVIII^e siècle, c’est ce qu’on pourrait appeler la formule du libéralisme–légalisme : liberté–loi. Le système liberté–loi, c’était une certaine manière d’envisager, de définir la façon dont on pourrait exercer le pouvoir : dans un schéma d’économie de pouvoir rationnel on considère les individus comme sujets de droit détenant un certain nombre de libertés, et liés par un certain pouvoir qui limite lui-même son exercice par la loi.»: en FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault à Goutelas: la redéfinition du ‘judiciable’», en *Justice*, n. 115, 1977, p 36 (el texto, publicado en la revista del Sindicato de la Magistratura francés, nunca ha sido editado en los cuatro volúmenes de *Dits et Écrits*).

estatal. Nueva gubernamentalidad que nace con los economistas más de un siglo después de que la otra gubernamentalidad apareciera en el siglo XVII.²⁸³

La economía política entraña la exigencia de una autolimitación de la razón gubernamental, fundada en el conocimiento del «curso natural de las cosas». Ella indica, por lo tanto, la penetración en el arte de gobernar de una nueva racionalidad: gobernar menos, preocupándose de alcanzar el máximo de efectividad, en función de la naturalidad de los fenómenos que hay que manejar. Esta es la gubernamentalidad que, vinculada a la cuestión de la verdad en su pretensión de autolimitación permanente, Foucault llama «liberalismo». El objetivo del curso de 1979, por ende, estriba en mostrar en qué términos el liberalismo constituye la condición de inteligibilidad de la biopolítica:

Con el surgimiento de la economía política, con la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se produce una sustitución importante o, mejor, una duplicación, porque los propios sujetos de derecho sobre los cuales se ejerce la soberanía política aparecen como una *población* que el gobierno debe manejar. Allí tiene su punto de partida la línea de organización de una «biopolítica». Pero, ¿quién no advierte que hay en ello sólo una parte de algo mucho más grande, y que [es] esa nueva razón gubernamental? Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica.²⁸⁴

Foucault analiza el liberalismo no en cuanto teoría económica o jurídica, sino como una determinada práctica de gobierno que está opuesta, como hemos visto, al modelo del Estado policial, que había dominado la mayoría de las monarquías de Europa hasta el siglo XVIII. Esta oposición, de por sí, no tiene nada original: ya aparecía en los mismos términos a los propios liberales alemanes que, siguiendo el ejemplo kantiano²⁸⁵,

²⁸³ FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., pp. 398-399.

²⁸⁴ «Avec l'émergence de l'économie politique, avec l'introduction du principe limitatif dans la pratique gouvernementale elle-même, une substitution importante s'opère, ou plutôt un doublage, puisque les sujets de droit sur lesquels s'exerce la souveraineté politique apparaissent eux-mêmes comme une population qu'un gouvernement doit gérer. C'est là que trouve son point de départ la ligne d'organisation d'une «biopolitique». Mais qui ne voit pas que c'est là une part seulement de quelque chose de bien plus large, et qui [est] cette nouvelle raison gouvernementale ? Étudier le libéralisme comme cadre général de la biopolitique.»: en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 24 [p. 40] (nota).

²⁸⁵ Sobre la crítica kantiana del Estado patriarcal del bienestar: «Un gobierno fundado en el principio de la benevolencia para con el pueblo, tal como el de un padre para con los hijos, es decir, un gobierno paternal (*imperium paternale*) en el que entonces, los súbditos, como niños menores de edad incapaces de diferenciar lo que les es verdaderamente útil o dañino, están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo a fin de esperar únicamente del juicio del jefe de Estado la manera en que deben ser felices, y sólo de su bondad el que él lo quiera

habían denunciado el despotismo del estado policial, en nombre de los principios del estado de derecho²⁸⁶. Se trataba de la oposición entre bienestar y seguridad: fórmula que sería retomada durante el siglo XIX por todos los defensores de un Estado mínimo y que, sin embargo, según el autor francés, no permite comprender la naturaleza del liberalismo, en la medida en que no es en términos de derecho, sino de racionalización como el liberalismo se opone a la lógica del Estado policial. En efecto, si el principio de este último es «se gobierna demasiado poco», puesto que demasiadas cosas se escapan del control administrativo, el liberalismo, en cambio, «está atravesado por este principio: «siempre se gobierna demasiado»»²⁸⁷.

La racionalización liberal del gobierno, en otras palabras, se asienta en la siguiente regla de economía: ¿es realmente necesario gobernar? ¿Cómo gobernar, si es que se gobierna demasiado? En la medida en que estas cuestiones hacen del liberalismo una nueva práctica de gobierno fundamentalmente ligada, en su funcionamiento, a la crítica permanente de sí misma, es posible atisbar en ellas «una forma de reflexión crítica sobre

igualmente, un gobierno así es el mayor despotismo pensable (constitución que suprime toda libertad de los súbditos que, por tanto, no tienen derecho alguno)» en KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*, tr. cast. de R. Rodríguez Aramayo, J. M. Palacios, M. F. Pérez López, Tecnos, 2011, pp. 35-36.

²⁸⁶ Éste es, por ejemplo, el argumento principal del famoso ensayo escrito por Wilhelm von Humboldt en 1792, titulado *Los límites de la acción del Estado*. En este libro, Von Humboldt distingue dos posibles objetos de cuidado por parte del Estado: el bien positivo, que consiste en el bienestar físico de los sujetos, y el bien negativo, que consiste en su seguridad. El Estado que persigue el primero tiende a acrecentar indefinidamente su control sobre los hombres, transformándolos en máquinas y uniformando la sociedad. Por consiguiente, para Von Humboldt, tan sólo la búsqueda de la seguridad es compatible con las exigencias de libertad: Cf. VON HUMBOLDT, Wilhelm. *Los límites de la acción del Estado*, trad. de J. Abellán, Tecnos, 2009. Cf. al respecto, ABELLÁN, Joaquín. «Estado y nación en Guillermo Von Humboldt», en *Revista Internacional Estudios Vascos*, 48, 1, 2003, pp. 329-344.

²⁸⁷ «La *Polizeiwissenschaft* développée par les Allemands au XVIII^e siècle, [...] se plaçait toujours sous le principe : on ne fait pas assez attention, trop de choses échappent, des domaines trop nombreux manquent de régulation et de règlement, l'ordre et l'administration sont en défaut - bref, on gouverne trop peu. [...] Le libéralisme, lui, est traversé par le principe : «On gouverne toujours trop» - ou du moins, il faut toujours soupçonner qu'on gouverne trop.» («La *Polizeiwissenschaft* desarrollada por los alemanes en el siglo XVIII [...] se basaba siempre en este principio: no se presta una atención suficiente, demasiadas cosas se escapan, dominios demasiado numerosos carecen de regulación y reglamento, el orden y la administración faltan; en síntesis; se gobierna demasiado poco. [...] Por su parte, el liberalismo está atravesado por este principio: «Siempre se gobierna demasiado» o, al menos, siempre es necesario suponer que se gobierna demasiado» en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 324 [p. 360] (El texto que acabamos de citar se halla en el «Resumen del curso»).

la práctica gubernamental»²⁸⁸: no sólo crítica de las prácticas despóticas del estado absolutista, sino también de la razón gubernamental *tout court*, es decir, de la propia racionalidad de gobierno en cuanto principio que estructura la sociedad.

Ahora bien, nota Foucault, el hecho de plantearse como crítica inmanente de todo gobierno no convierte la racionalidad liberal en aquello capaz de hacer *tabula rasa* de los mecanismos reguladores fraguados por el estado policial, sino que la inscribe dentro de ese movimiento histórico abierto por el discurso de las *Polizeiwissenschaften* —por las que la población, en cuanto realidad sin exterioridad ni espesor sometida a la voluntad todopoderosa del soberano, funciona sólo como objeto pasivo de una acción gubernamental indefinida—. Es cierto: esta manera de abordar la cuestión de la población es precisamente aquello que, mediante el liberalismo, cambia a lo largo del siglo XVIII. En efecto, en los planteamientos de los economistas liberales, la población ya no se considera como una masa de sujetos que deben obedecer al soberano, sino a partir de su «naturalidad»²⁸⁹, es decir, a partir de un conjunto de procesos (clima, entorno medioambiental, estado de subsistencia, costumbres colectivas, creencias, producción, circulación de riquezas, etc.) que es preciso conocer y respetar para poder gobernar adecuadamente.

No obstante, si, por un lado, la presunta naturalidad de la población, rompe con el dirigismo del estado policial, por otro, ello no implica una salida del horizonte de la Razón de estado, puesto que, en ambos casos, se trata siempre de incrementar la potencia del Estado en el marco de un equilibrio político-económico interno y externo. Aquello que va a cambiar son, al contrario, las formas de la racionalidad del Estado: ya no se tratará de aplicar (sólo) las técnicas de disciplinas constrictivas sobre los cuerpos, sino de desarrollar unos mecanismos de seguridad, que permitan gestionar los procesos naturales,

²⁸⁸ «Plutôt donc qu'une doctrine plus ou moins cohérente, plutôt qu'une politique poursuivant un certain nombre de buts plus ou moins définis, je serais tenté de voir, dans le libéralisme, une forme de réflexion critique sur la pratique gouvernementale» («Más que una doctrina más o menos coherente, más que una política a la búsqueda de una serie de metas definidas con mayor o menor precisión, estaría tentado de ver en el liberalismo una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental»): en *ibidem*, p. 327 [p. 363] (El texto que acabamos de citar se halla en el «Resumen del curso»).

²⁸⁹ FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 93.

las dinámicas económicas y demográficas, integrando en éstas últimas la variable de la masa de los individuos considerados globalmente²⁹⁰. Como señala L. Bernini:

Según nuestro autor, la estrategia a la que obedecieron las políticas disciplinares del Estado de policía era la normación, dirigida a la supresión de la anormalidad respecto de un modelo considerado óptimo [...]. Los mecanismos de seguridad que son el correlato de las políticas liberales siguen, en cambio, el esquema de la normalización: el gobierno tiene que favorecer el desarrollo de los procesos económicos y de los comportamientos humanos, según criterios estadísticos hallados por medio de análisis empíricos, respecto de los que un cierto grado de anormalidad resulta ser naturalmente funcional al equilibrio del conjunto. [traducción mía, nda]²⁹¹.

Así pues en el momento en que la libertad se yergue en cuanto elemento indispensable de esa razón gubernamental, se puede ver cómo el biopoder, más que la nueva fisonomía de una razón totalitaria obsesionada con negar al individuo²⁹², representa una figura original en la historia de las prácticas de gobierno, que lleva aún más lejos la individualización de los hombres, reforzando, a la vez, la totalidad de la que forman parte. La libertad juega, por ende, un papel paradójico en el arte liberal de gobernar; libertad garantizada, sin lugar a duda, pero sólo en tanto en cuanto es directamente producida por el liberalismo, que necesita, para alcanzar sus propios objetivos, promoverla, alimentarla y dirigirla permanentemente²⁹³.

Por un lado, la gubernamentalidad liberal puede definirse, por lo tanto, como el cálculo del riesgo –el libre juego de los intereses particulares– compatible con el interés de cada cual y de todos: pero, por otro, en la medida en que está asociada a esa incitación a «vivir peligrosamente», implica necesariamente unos mecanismos de seguridad que

²⁹⁰ Cf. *ibidem*, pp. 23-25.

²⁹¹ «Secondo il nostro autore, la strategia a cui obbedivano le politiche disciplinari dello Stato di polizia era la normazione, volta alla soppressione dell'anormalità in base a un modello considerato ottimale [...] I meccanismi di sicurezza che sono il correlato della politiche liberali seguono invece lo schema della normalizzazione: il governo deve assecondare lo svolgimento dei processi economici e dei comportamenti umani, secondo criteri statistici reperiti attraverso analisi empiriche, in base ai quali un certo grado di anormalità risulta essere naturalmente funzionale all'equilibrio dell'insieme»: en BERNINI, Lorenzo. «Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al *Collège de France* (1977-1979)», En *Filosofia politica*, n.1/2006, p. 134.

²⁹² Cf. el análisis desarrollado en § 2.1.7. de la presente investigación.

²⁹³ «Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad»: en *ibidem*, p. 71.

deslinden y regulen dentro de la sociedad el espacio para que ese libre juego de los intereses pueda desarrollarse²⁹⁴, sin llegar a tener repercusiones negativas en esa sociedad. En definitiva, «libertad» y «seguridad»; son los procedimientos de control y las formas de intervención estatal requeridas por esta doble exigencia que constituyen la paradoja del liberalismo y producen esa «crisis» que, según Foucault, la gubernamentalidad liberal ha ido sufriendo en los últimos dos siglos²⁹⁵.

En particular, esta paradoja de una libertad en el plan económico, como principio de autolimitación gubernamental, y de intervención del gobierno en el espesor de la sociedad es aquello en que, para Foucault, se asentaría también la doctrina de la «política social» o «política de sociedad» (*Gesellschaftspolitik*), desarrollada por la escuela neoliberal alemana (*Ordoliberalismus*) durante la década de 1930. La *Gesellschaftspolitik* –cuyo blanco no es el hombre-consumidor, sino el hombre de la empresa y de la producción– se presenta, en efecto, como la lógica ampliación del programa económico liberal en el campo social. Del mismo modo que la legislación anti-monopolística, esa política representa una de las condiciones esenciales del buen funcionamiento del mercado y, a su vez, atestigua la necesidad de una intervención continua del estado para garantizar, en el cuerpo mismo de la sociedad, el espacio donde las reglas del juego económico podrán desplegarse libremente. La única diferencia respecto a la política económica liberal, cuyos objetivos son puramente negativos –eliminar los obstáculos a los mecanismos de la competencia–, estriba en que la *Gesellschaftspolitik* apunta a un fin «positivo»: planificar la sociedad de manera tal que los hombres, en su existencia diaria, concurren del modo más natural posible a la dinámica del mercado competitivo, para que este último cumpla con su papel de regulador²⁹⁶.

²⁹⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 155 [p. 187]; asimismo, Cf. *ibidem*, pp. 165-184 [pp. 189-216]: se trata de la clase del 21 de febrero de 1979.

²⁹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 70-72 [pp. 90-92].

²⁹⁶ « [...] le néolibéralisme, le gouvernement néolibéral n'a pas à corriger les effets destructeurs du marché sur la société. Il n'a pas à constituer, en quelque sorte, un contrepoint ou un écran entre la société et les processus économiques. Il a à intervenir sur la société elle-même dans sa trame et dans son épaisseur. Il a, au fond [...], à intervenir sur cette société pour que les mécanismes concurrentiels, à chaque instant et en chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur. Ça va donc être un gouvernement non pas économique, comme celui auquel songeaient les physiocrates, c'est-à-dire que le gouvernement n'a qu'à reconnaître et observer les lois économiques ; ce n'est pas un gouvernement économique, c'est un gouvernement de société. [...] En tout cas, c'est un gouvernement de société, c'est une politique de société que veulent faire les néolibéraux. » («El neoliberalismo, el gobierno neoliberal, tampoco [...] tiene que corregir los

Desde luego, no se trata ni de desarrollar una política social capaz de corregir los efectos de desigualdad que esos procesos generan, ni de perseguir una perecuación, aun cuando relativa, en el acceso a los bienes de consumo, sino de dejar que se desarrolle libremente la desigualdad –en cuanto condición de posibilidad del mecanismo competitivo– mitigándola a través de un traspaso tan sólo «marginal» desde las rentas más altas a las más bajas²⁹⁷. En otras palabras, la *Gesellschaftspolitik* ordoliberal no dispone que el Estado deba hacerse cargo de los riesgos, individuales o colectivos, a los que cada cual se halla expuesto, sino que quiere cumplir con el objetivo de que el mayor número de personas disponga de las rentas proporcionadas como para asegurarse por cuenta propia en contra de los riesgos²⁹⁸.

Es por eso por lo que, en cuanto política social esencialmente negativa que consiste en el rechazo de toda intervención económica, la *Gesellschaftspolitik* puede

efectos destructivos del mercado sobre la sociedad. No tiene que constituer, en cierto modo, un contrapunto o una pantalla entre la sociedad y los procesos económicos. Debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor. En el fondo [...] tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores. Se tratará, por lo tanto, de un gobierno no económico, como el que soñaban los fisiócratas, es decir, un gobierno que no tiene más que reconocer y observar las leyes económicas; no es un gobierno económico, es un gobierno de sociedad. [...] En todo caso, lo que quieren hacer los neoliberales [alemanes, *nda*] es un gobierno de sociedad, una política de sociedad»): en *ibidem*, p. 151 [pp. 179-180].

²⁹⁷ «Une politique sociale ne peut pas se fixer l'égalité comme objectif. Elle doit au contraire laisser jouer l'inégalité et comme disait ... mais là je ne sais plus qui c'est, je crois que c'est Röpke qui disait : les gens se plaignent de l'inégalité, mais qu'est-ce que ça veut dire ? «L'inégalité, dit-il, elle est la même pour tous». Formule, évidemment, qui peut paraître énigmatique, mais qui se comprend à partir du moment où on considère que pour eux le jeu économique, avec précisément les effets inégalitaires qu'il comporte, est une espèce de régulateur général de la société auquel, évidemment, chacun doit se prêter et se plier. Donc, pas d'égalisation et, par conséquent et d'une façon plus précise, pas de transfert de revenus des uns vers les autres» («Una política social no puede fijarse la igualdad como objetivo. Al contrario, debe dejar actuar la desigualdad y, como decía... ya no sé quién, creo que Röpke: la gente se queja de la desigualdad, pero ¿qué quiere decir eso? «La desigualdad –dice– es la misma para todos.» Fórmula que puede parecer evidente, claro está, pero que se comprende cuando se considera que para ellos el juego económico, precisamente con los efectos desigualitarios que entraña, es una especie de regulador general de la sociedad al que todos, como es evidente, deben prestarse y plegarse. Por lo tanto, no hay igualación y, para ser más exactos, tampoco transferencia de ingresos de unos a otros.»): en *ibidem*, p. 148 [p. 176].

²⁹⁸ «On va simplement demander à la société, ou plutôt à l'économie, de faire en sorte que tout individu ait des revenus assez élevés pour qu'il puisse, soit directement et à titre individuel, soit par le relais collectif de mutuelles, s'assurer lui-même contre les risques qui existent, ou encore contre les risques d'existence» («Simplemente se pedirá a la sociedad, o, mejor, a la economía, que procure que cada individuo tenga ingresos los bastante altos para poder, ya sea directamente y a título individual o por el medio colectivo de las mutuales, autoasegurarse, sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existentes e incluso contra los riesgos de la existencia.»): en *ibidem*, p. 149 [p. 177]

definirse, para Foucault, como una «no-política» o, mejor dicho, como una política que sólo se ajusta al objetivo del crecimiento económico. El primer deber de la *Gesellschaftspolitik* estriba, en efecto, en la formalización de la sociedad según el modelo de la empresa²⁹⁹, para favorecer el acceso de un número lo más elevado posible de personas a la propiedad privada y, mediante ello, fomentar el crecimiento económico-social a través de la construcción de casas individuales, de la descentralización de las viviendas y de los lugares de producción, de la formación de vecindario, etc.³⁰⁰. En esta perspectiva, la *Gesellschaftspolitik* (también definida por algunos ordoliberales como «*Vitalpolitik*») designa, por ende, la acción gubernamental que se ejerce en el «entorno social» para «constituir una trama social en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa»³⁰¹. Una política que, sin embargo, oculta un «equívoco económico-ético»³⁰², en la medida en que si, por un lado, la generalización de la forma empresa se fija como objetivo la reproducción del modelo económico en todas las esferas de la vida social, por otro, lo hace en tanto en cuanto los ordoliberales ven en esta medida la única manera para proteger al individuo³⁰³ de los efectos alienantes – masificación, proletarización creciente– de la concentración industrial:

El retorno a la empresa es a la vez, entonces, una política económica o una política de economización de la totalidad del campo social, de viraje hacia la economía de todo el campo social, pero también una política que se presenta o se pretende como una *Vitalpolitik* cuya función será compensar el frío, impassible, calculador, racional, mecánico juego de la competencia propiamente económica³⁰⁴

²⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 152 [p. 182].

³⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 153 [p. 184].

³⁰¹ «En fait, il s'agit, vous le voyez bien, non pas de constituer une trame sociale où l'individu serait en contact direct avec la nature, mais de constituer une trame sociale dans laquelle les unités de base auraient précisément la forme de l'entreprise, car qu'est-ce que c'est que la propriété privée sinon une entreprise?» : en *ibidem*, pp. 153-154 [p. 186].

³⁰² Cf. *ibidem*, pp. 247-248 [pp. 277-278].

³⁰³ Es aquí donde se vuelve comprensible la reiterada indicación que Foucault hace sobre la evidente influencia «ética» que la fenomenología, en general, y la figura de Husserl, en particular, tuvieron sobre la escuela liberal alemana del *Ordoliberalismus*: Cf. *ibidem*, pp. 106-108 [pp. 124-132] y pp. 123-124 [pp. 152-153].

³⁰⁴ «Le retour à l'entreprise, c'est à la fois, donc, une politique économique ou une politique d'économisation du champ social tout entier, de virage à l'économie du champ social tout entier, mais c'est en même temps une politique qui se présente ou se veut comme une *Vitalpolitik* qui aura pour fonction de compenser ce qu'il y a de froid, d'impassible, de calculateur, de rationnel, de mécanique dans le jeu de la concurrence proprement économique.» : en *ibidem*, p. 248 [p. 278].

Por este motivo, añade Foucault, la idea de sociedad planteada por los ordoliberales es, paradójicamente, una «sociedad *para* el mercado» y «una sociedad *contra* el mercado»³⁰⁵. La *Gesellschaftspolitik*, en efecto, ilustra muy bien el tipo de contradicción que anima la gubernamentalidad liberal, surgida a partir del siglo XIX; la necesidad de crear, desarrollar y amparar las condiciones de la libertad, precisamente a través de diferentes formas de intervencionismo gubernamental, con el propósito de dejar libre curso a los mecanismos reguladores del mercado. A la necesidad de gobernar menos en el plano económico corresponde, pues, la de acrecentar la acción del estado en el plano social:

Si empleo el término “liberal” es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar tal o cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad; es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla.³⁰⁶

Ahora bien, el interés que Foucault, en los cursos de 1978 y 1979, ha mostrado por los temas de la razón gubernamental, en general, y del liberalismo, en particular, – que, sin pretensión de exhaustividad, aquí hemos intentado analizar– no parece merecedor de ser interpretado desde el esquema de una súbita conversión o concesión a la moda intelectual de la época en la que se produjo. Por otra parte, también es muy importante observar que ese análisis del liberalismo no ha sido retomado ni desarrollado por Foucault en los años siguientes. Por lo tanto, la pregunta que es preciso plantear es la siguiente: ¿dónde aboca ese estudio sobre las gubernamentalidades históricas y sobre la

³⁰⁵ Cf. *idem*.

³⁰⁶ «Si j'emploie le mot «libéral », c'est d'abord parce que cette pratique gouvernementale qui est en train de se mettre en place ne se contente pas de respecter telle ou telle liberté, de garantir telle ou telle liberté. Plus profondément, elle est consommatrice de liberté. Elle est consommatrice de liberté dans la mesure où elle ne peut fonctionner que dans la mesure où il y a effectivement un certain nombre de libertés : liberté du marché, liberté du vendeur et de l'acheteur, libre exercice du droit de propriété, liberté de discussion, éventuellement liberté d'expression, etc. La nouvelle raison gouvernementale a donc besoin de liberté, le nouvel art gouvernemental consomme de la liberté. Consomme de la liberté, c'est-à-dire qu'il est bien obligé d'en produire. Il est bien obligé d'en produire, il est bien obligé de l'organiser.»: en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 65 [pp. 83-84].

gubernamentalidad *tout court*, como renovada manera de plantear el problema de las relaciones de poder? Como hemos indicado al principio de este capítulo, creemos que es en otro plano de investigación, el de las técnicas de sí y de la estética de la existencia —es decir, el del «cuidado de sí»—, donde ese planteamiento encuentra su campo de desarrollo —a partir de un «giro», aún más sorprendente para sus auditorios y sus lectores, que llevaría a Foucault a la filosofía antigua. En efecto, como señala L. Bernini, mediante la tematización del «prácticas de sí» antiguas,

Foucault sugiere que la resistencia al gobierno liberal de las conductas no pueda partir sino de la elaboración de nuevas contraconductas éticas, de movimientos sociales que se marquen «como objetivo otra conducta», que expresen la voluntad de «ser conducidos en otro modo, por otros conductores, por otros pastores, para alcanzar otros objetivos y otras formas de salvación, mediante otros procedimientos y otros métodos» o que traten, más radicalmente, «de huir de la conducta de los demás», «de definir para cada uno la manera de conducirse» [traducción mía, nda]³⁰⁷.

Habrà que analizar, por lo tanto, los motivos que llevaron a Foucault a ese giro inesperado y el modo en que la problemática del gobierno se articula justamente sobre la cuestión del «cuidado de sí». De entrada, nos parece necesario indicar el hecho de que el análisis del liberalismo propuesto por Foucault responde a la función crítica que el autor francés atribuye a la filosofía: no se trata de desvelar las verdades eternas para oponerlas a la ceguera ocasionada por las pasiones humanas, sino de establecer un «diagnóstico del presente», es decir, de mostrar qué formas de poder y también qué posibilidades de libertad caracterizan a ese presente. El liberalismo no constituye ni el cumplimiento de la historia, ni el horizonte definitivo de nuestras sociedades, sino —en cuanto producto de un acontecer histórico plural, heterogéneo y móvil— la racionalidad gubernamental, surgida como respuesta a determinados problemas, que nos está regulando desde hace dos siglos. Una racionalidad política a la que hay que oponer «otro» discurso y «otra» práctica que, por un lado, lleven a cabo una crítica de esa misma racionalidad y, por otro, indiquen nuevas maneras de gobernar (a los otros y a sí mismos).

³⁰⁷ «Foucault suggerisce che la resistenza al governo liberale delle condotte non possa che partire dall'elaborazione di nuove controcondotte etiche, da movimenti sociali che si diano “come obiettivo un'altra condotta”, che esprimano la volontà di “essere condotti in altro modo, da altri conduttori, da altri pastori, per raggiungere altri obiettivi e altre forme di salvezza, con altre procedure e altri metodi” o che cerchino più radicalmente “di sfuggire alla condotta altrui”, “di definire per ciascuno la maniera di condursi”»: en BERNINI, Lorenzo. *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, op. cit., p. 204.

En este sentido, para captar el nexo entre «gubernamentalidad» y «cuidado de sí», quizá sea necesario seguir el consejo de Deleuze³⁰⁸: leer los (últimos) cursos sobre el pensamiento antiguo paralelamente a las entrevistas del mismo período. En el juego de repeticiones y resonancias que se establece entre los estudios sobre la antigüedad y las reflexiones dedicadas a la actualidad, de hecho, cabe atisbar el significado y el valor político de la última fase de la investigación foucaultiana.

³⁰⁸ «Si Foucault asignó hasta el final de su vida tanta importancia a sus conversaciones en Francia y más aún en el extranjero, ello no se debe a su gusto por las entrevistas, sino a que así trazaba esas líneas de actualización que exigían un modo de expresión diferente del modo de expresión propio de los grandes libros.»: en DELEUZE, Gilles. «¿Qué es un dispositivo?», en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, 1990, p. 161.

2.1.7. La pregunta por la resistencia entre gubernamentalidad y cuidado: el «*affaire Croissant*», el neoliberalismo y la cuestión de la subjetivización.

Come hemos podido comprobar arriba³⁰⁹, a partir de 1970 Foucault había procurado articular la elaboración de una analítica del poder, capaz de sobrepasar tanto la estéril dogmática del contrato social liberal, como las carencias de un rígido economicismo de cierto marxismo «epigónico». A sus ojos, la lección procedente de los acontecimientos de 1968 había indicado el camino: concretamente, los movimientos habían rechazado el orden de la sociedad disciplinaria, afirmando con radicalidad y desde abajo el hecho de que «ya no se aceptaba ser gobernado en el sentido más amplio de gobierno [traducción mía, nda]»³¹⁰. Como escribe Deleuze, esas luchas habían puesto «al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes»³¹¹, de tal manera que habían terminado por destapar lo «concreto» mismo de la urdimbre del poder. Aprender esas indicaciones significaba, entonces, elaborar una «microfísica del poder», capaz de rebasar la obsesión teórica de la soberanía y de mostrar de qué modo ese «concreto» de los poderes-saberes había producido, histórica y materialmente, la sujeción de las mentes y de los cuerpos, el gobierno de todos y cada uno. Por otra parte, Foucault asociaba a esa «microfísica» una militancia de «intelectual específico», como la practicada en el GIP (*Groupe d'information sur les prisons*) entre 1970 y 1972: aquí, la teoría se convertía en una *boîte à outils* idónea para potenciar esos «focos de resistencia» que siempre intranquilizan los dispositivos de poder-saber activos en las múltiples superficies de la realidad.

Es, por ende, a una renovación de la cultura política, en pro de una izquierda autónoma de la burocracia de partido y de las centrales sindicales, que Foucault parece

³⁰⁹ Cf. § 2.1.3 del presente trabajo de investigación.

³¹⁰ «Ce que l'on supportait mal, qui était sans cesse remis en question et qui produisait ce type de malaise, et dont on n'avait pas parlé depuis douze ans, c'était le pouvoir. Et non seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerçait au sein du corps social, à travers des canaux, des formes et des institutions extrêmement différents. On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large de gouvernement. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais à ces hommes qui orientent notre vie quotidienne, au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes comme par exemple, celle des médias.»: en FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits*, vol. IV, *op.cit.*, § 281, p. 82.

³¹¹ DELEUZE, G., *Conversaciones 1972–1990*, trad. de J. Luis Pardo, Pre-textos, 1995, p. 169.

apuntar tanto a principios de los años setenta del siglo pasado (mediante su «microfísica del poder») como tiempo después, cuando, como hemos visto anteriormente³¹², se pusiera a bosquejar una historia de la «razón gubernamental», durante los cursos de 1978 y 1979. En este sentido, por lo tanto, nos parece que el llamado «*affaire Croissant*» haya jugado un papel relevante –quizá central– en ese crucial momento teórico de transformación, cuando, a finales de 1977, Foucault se volcaría personalmente en ello: un papel que creemos oportuno desentrañar en esta sede para hacernos con el sentido más profundo del giro foucaultiano hacia el tema de la gubernamentalidad y, de ahí, hacia el del cuidado en cuanto manifestación de un cuestionamiento más general sobre el papel ético–político de la filosofía en el mundo contemporáneo y sobre la pregunta por el sentido de una «vida filosófica»³¹³.

Klaus Croissant era uno de los abogados defensores de la RAF (*Rote Armée Fraktion*), el grupo comunista que se proponía activar, siguiendo el modelo de los Tupamaros en Uruguay, una forma de resistencia armada, vinculada a la lucha contra el imperialismo estadounidense y el capitalismo occidental, y a favor de las minorías (como los trabajadores migrantes y los grupos socialmente marginados) en el territorio en el que operaba, la República Federal de Alemania (RFA). En julio de 1977, Croissant se había refugiado en Francia, a la cual había solicitado asilo político. Anteriormente, con vistas al proceso contra el núcleo histórico de los dirigentes de la RAF, en diciembre de 1974, el *Bundestag* de Bonn había legislado para limitar su derecho de y a la defensa; luego, en mayo de 1975, Croissant había sido detenido y expulsado del colegio de abogados defensores. Posteriormente, en mayo de 1976, Ulrike Meinhof –una de las principales dirigentes de la organización– era hallada sin vida en la cárcel de Stammheim: la versión oficial había hablado de «suicidio». Croissant se vuelca en la constitución de una comisión de investigación internacional y, después de su excarcelación, se asila en Francia, desde donde denuncia una y otra vez aquello que define como la «solución final» para los detenidos políticos de la RAF.

La RFA estaba viviendo los «años de plomo»: el día 18 de octubre de 1977 también Andreas Baader, Gudrun Ensslin y Jean-Carl Raspe, tres importantes dirigentes de la RAF, mueren en circunstancias obscuras en la misma cárcel de Stammheim. Las

³¹² Cf. § 2.1.6 del presente trabajo de investigación.

³¹³ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 194-196 [pp. 227-229].

autoridades políticas, gubernamentales y los exponentes de los principales partidos políticos hablan de «suicidio desestabilizante». El 19 de octubre se activa la represalia y fallece asesinado Hans-Martin Schleyer, el presidente de la asociación patronal alemana, raptado el día 5 de septiembre del mismo año. Croissant es extraditado el 16 de noviembre de 1977 y luego entregado a las autoridades judiciales de la RFA, en cuyo territorio es enjuiciado y condenado a dos años de reclusión, en Stammheim, por apoyo a una asociación terrorista. Foucault participa activamente tanto en las manifestaciones para el reconocimiento del derecho de asilo a Croissant como en la discusión que pronto se forma en Francia y en Europa a partir de ese acontecimiento. Un evento que pone en juego el tema de la relación entre violencia política y movimientos sociales y el de la «cuestión alemana», que adquiriría una relevancia central en la elaboración foucaultiana de una «ontología de la actualidad»³¹⁴.

En la izquierda europea, sobre todo en la alemana y la italiana, pronto cunde la impresión de que en el «Estado socialdemocrático» de la RFA se estaba materializando una nueva edición extremada de «Estado policial», adecuada para la hegemonía de la burguesía en el tiempo del capitalismo de las multinacionales: algo parecido al «nuevo fascismo alemán» denunciado en una petición contra la extradición de Croissant, puesta en circulación en el mismo período por Félix Guattari³¹⁵. Por otra parte, en el periódico *Le Monde* del día 2 de noviembre de 1977, Guattari y Deleuze habían publicado un artículo en contra de la extradición de Croissant, en el que –denunciando una campaña mediática totalmente alineada con las acusaciones de los periódicos alemanes– sostenían que el giro represivo alemán no era más que el laboratorio de un nuevo «modelo judicial, político e «informativo» [traducción mía, nda]»³¹⁶. Según ellos, el riesgo estribaba en que

³¹⁴ Sobre esa centralidad, cf. SENELLART, Michel. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 334 [p. 368]. Además, sobre el pensamiento de Foucault como «ontología de la actualidad», es decir, como «ontología crítica de nosotros mismos», cf. FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et Écrits*, vol. IV, op. cit., § 339, pp. 562-578 [tr. cast., ¿Qué es la Ilustración?, en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, trad. de Á. Gabilondo, op. cit., p. 335-352] y, por supuesto, la primera clase del curso en el *Collège de France* de 1983, a partir de la cual Foucault escribió el texto que acabamos de mencionar: cf. FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*, op. cit., pp. 3-39 [pp. 17-56].

³¹⁵ Cf. MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, 1995, p. 478.

³¹⁶ «Bref, l'Allemagne de L'Ouest est en état d'exporter son modèle judiciaire, policier et «informatif», et de devenir l'organisateur qualifié de la répression et de l'intoxication dans les autres pays»: en DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, «Le pire moyen de faire l'Europe», en

un nuevo modelo de estado autoritario estaba a punto de ser exportado a toda Europa: la RFA les parecía, en otras palabras, «el organizador cualificado de la represión y de la intoxicación en los demás países [traducción mía, nda]»³¹⁷. Contra la posibilidad de un nuevo autoritarismo europeo, ambos afirmaban la necesidad de movilizarse, teniendo en cuenta que «la cuestión de la violencia, y también la del terrorismo, no ha dejado de agitar el movimiento revolucionario y obrero, bajo formas muy diversas, como respuesta a la violencia imperialista [traducción mía, nda]»³¹⁸. En el fondo, Baader y su grupo no habían hecho sino volver a plantear la misma cuestión que las poblaciones del Tercer mundo y los marginados, al considerar a Alemania como «un agente esencial de su opresión [traducción mía, nda]»³¹⁹. Una opresión connatural a ese sistema burgués que, dos meses antes, en otro artículo dedicado a la misma cuestión y publicado en *Le Monde* el día 2 de septiembre de 1977, Jean Genet había explícitamente definido como «terrorista». En particular, según Genet, era preciso estar agradecidos con la violencia practicada por la RAF por «habernos hecho entender, no sólo con palabras sino con sus acciones, fuera y dentro de las cárceles, que sólo la violencia puede acabar con la brutalidad de los hombres [traducción mía, nda]»³²⁰: en cambio, el término «terrorismo», debía ser aplicado «tanto y más a la brutalidad de la sociedad burguesa [traducción mía, nda]»³²¹.

Le Monde, 2 de Noviembre de 1977; ahora en DELEUZE, Gilles. *Deux régime de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, 2003, p. 136.

³¹⁷ *Ídem*.

³¹⁸ «Quitte à chercher des filiations, il serait plus simple de rappeler que la question de la violence, et même du terrorisme, n'a pas cessé d'agiter le mouvement révolutionnaire et ouvrier depuis le siècle dernier, sous des formes très diverses, comme réponse à la violence impérialiste»: en *ibidem*, p. 137.

³¹⁹ «Les mêmes questions se posent aujourd'hui en rapport avec les peuples du tiers-monde, dont Baader et son groupe se réclamaient, considérant l'Allemagne comme un agent essentiel de leur oppression»: en *idem*.

³²⁰ «Nous devons à Andreas Baader, à Ulrike Meinhof, à Holger Meins, à Gudrun Ennslin et Jan-Carl Raspe, à la «RAF» en général de nous avoir fait comprendre, non seulement par des mots mais par leurs actions, hors de prison et dans les prisons, que la violence seule peut achever la brutalité des hommes.»: en GENET, Jean. «Violence et brutalité», en *Le Monde*, 2 de Septembre de 1977.

³²¹ «En Europe - et par Europe il faut entendre aussi le monde européen d'Amérique - et surtout en Allemagne de l'Ouest, dans cet univers tellement anti-soviétique, la «RAF» rétablit une évidence politique, occultée en Europe. Est-ce pour cela que la Fraction Armée Rouge est si peu - malgré le retentissement de ses arguments politiques, étouffés il est vrai par une action violente nommée ici «terrorisme» (parenthèse: un mot encore, celui de «terrorisme» qui devrait être appliqué autant et davantage aux brutalités d'une société bourgeoise) - est si peu, disons-nous, acceptée par certains gauchismes?»: en *idem*.

Foucault, que también a partir de este malentendido redefiniría su amistad con Deleuze³²², no comparte esas posiciones. Para él, al defender las razones de una violencia justa arrojada contra la brutalidad del estado, Genet no había hecho sino invertir la tradicional oposición avalada por los teóricos de la Razón de estado del siglo XVII, para quienes la violencia del estado –que «no es, en cierto modo, más que la manifestación explosiva de su propia razón»³²³– siempre era buena y justa, pues estaba dirigida contra la malas e injustas brutalidades realizadas por las muchedumbres perturbadoras del orden y de la tranquilidad pública³²⁴. Así, según Foucault –cuyas palabras nunca estarían directamente dirigidas contra sus interlocutores– también Deleuze y Guattari se equivocaban, pues el supuesto nuevo autoritarismo europeo del que ellos hablaban estaba fundado en la idea de un inexistente «estado policial»; algo así como un «nuevo fascismo» que, para Foucault, en las circunstancias dadas, no existía, ni se dejaba vislumbrar. Por lo tanto, todas las herramientas de la acción política –como la lucha armada y el uso político del terror– que cobran legitimidad en el caso de una lucha antifascista, no podían reivindicar ningún derecho en aquel momento. Al contrario, añade Foucault, estaba totalmente claro que, en el Occidente de los años setenta del siglo pasado, desvinculado de toda legitimación popular y «nacional», «el terror no entraña más que la obediencia ciega» y que la de «emplear el terror para la revolución» es «en sí misma, una idea totalmente contradictoria»³²⁵. Ya no existe ninguna Alemania fascista: por consiguiente, Foucault no firma la petición de Guattari³²⁶. Apoya al abogado

³²² Cf. ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, tr. cast. de Thomas Kauf, Anagrama, 1992, pp. 320-322.

³²³ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 306.

³²⁴ Cf. *ibidem*, pp. 306-307 para leer la referencia directa a Genet que hace Foucault.

³²⁵ FOUCAULT, Michel. «*Le savoir comme crime*», en *Jyôkyô*, abril 1976: citado en SENNELART, Michel. «Situación del curso», en FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 423. Como evidencia el propio Senellart, en una entrevista con R. Lefort en noviembre de 1977, Foucault afirma que el terrorismo «es aceptado» tan sólo cuando se propone «comme expression d'une nationalité qui n'a encore ni indépendance ni structures étatiques et revendique pour les obtenir». Y, añade, por más que las poblaciones interesadas por el fenómeno puedan ser hostiles «à tel ou tel type d'action, le principe même de ce terrorisme n'est pas fondamentalement récusé». En cambio, el terrorismo siempre es rechazado cuando se practica «au nom de la classe, au nom d'un groupe politique, au nom d'une avant-garde, au nom d'un groupe marginal»: en FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault: la sécurité et l'État», en *Dits et Écrits*, vol. III, op. cit., § 213, pp. 383-384 [tr. cast., *La seguridad y el Estado*, trad. de H. Pons, en FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, 2012, p. 48].

³²⁶ Según D. Eribon, quien funda su tesis en un pasaje del diario de Claude Mauriac, Foucault quería evitar que su apoyo al abogado Croissant se confundiese con un apoyo al terrorismo de la RAF. Mauriac relata haber pedido a Foucault, después de un tiempo, contactar con una persona X

Croissant y participa en la manifestación del 16 de noviembre de 1977 contra su extradición y en favor del derecho de asilo. Sin embargo, lo hace a partir de bases teóricas muy diferentes; el contexto del «*affaire Croissant*» ya no le parece el de una vuelta al fascismo en Alemania y en Europa³²⁷.

Muy al contrario, el orden de ese poder que, para Foucault, está a punto de llegar es «más hábil, más sutil que el del totalitarismo», puesto que las sociedades de seguridad «que están en proceso de formación toleran por su parte toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en última instancia desviados y hasta antagónicos entre sí»³²⁸, siempre y cuando esos «comportamientos» estén limitados dentro de un marco que los torne inocuos, para prevenir adecuadamente «el accidente peligroso» en ellos potencialmente contenido. Como sugiere Lorenzo Bernini, es en esta dialectica paradójica entre producción y destrucción de la libertad donde, para Foucault, se decide el sentido del modo de gobierno neoliberal:

él [el gobierno neoliberal, nda] no se limita a respetar *la* libertad, sino que produce, administra, consume, destruye *las* libertades de las que necesita, y, de esta manera, acaba plasmando una forma de vida. Por ejemplo, el mercado, la población, la sociedad civil y el sujeto empresario de sí mismo que la habita no son, según el filósofo francés, las realidades naturales que las políticas liberales dejan existir, sino las *realidades*

para firmar una carta en apoyo de un grupo de trabajadores migrantes dirigida al alcalde de París. La respuesta de Foucault, según el recuerdo de Mauriac, fue la siguiente: «ya no nos vemos... desde Klaus Croissant. Yo no aceptaba el terrorismo ni la sangre, ni tampoco estaba de acuerdo con Baader y su banda...». Para Eribon, aquel señor X «es evidentemente Gilles Deleuze»: en ERIBON, Didier. *Michel Foucault, op. cit.*, p. 321.

³²⁷ «Ce n'est pas à ce type de résurrection qu'on assiste. Il n'y a jamais de résurrections dans l'histoire, de toute façon; mieux; toute analyse qui consiste à vouloir produire un effet politique ressuscitant de vieux spectres est vouée à l'échec» («No asistimos ahora a esa clase de resurrección. De todas maneras, jamás hay resurrección en la historia; más aún: cualquier análisis que pretenda producir un efecto político resucitador de viejos espectros está condenado al fracaso»: en FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault: la sécurité et l'État», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 213, p. 385.

³²⁸ «Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres ; à condition, c'est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux. Cette délimitation de l'«accident dangereux» appartient effectivement au pouvoir. Mais, dans cette enveloppe, il y a une marge de manœuvre et un pluralisme tolérés infiniment plus grands que dans les totalitarismes. C'est un pouvoir plus habile, plus subtil que celui du totalitarisme.»: en *ibidem*, p. 386.

transaccionales que la gubernamentalidad liberal pone en marcha. [traducción mía, nda]³²⁹.

Aquello que las sociedades en trance de formación procuran evitar, con todos los medios disponibles, es, para Foucault, el peligro que puede socavar de manera radical los fundamentos del «pacto de seguridad» sobre el que se asienta su relación con la población, a saber; el «shock absoluto» del terrorismo, que puede negar esa garantía de seguridad sobre la que un estado funda su propia legitimación³³⁰. En efecto, en cuanto acontecimiento que mina la estabilidad de la vida de los individuos y de sus relaciones con las instituciones que deberían protegerlos, el terrorismo llega a derribar, desenmascarándolas, las razones que llevan a las poblaciones a aceptar jerarquías y obediencia.

De ahí que ese estado reaccione con medidas de seguridad «extralegales», que perjudican no sólo el derecho de asilo, sino también aquello que Foucault llama ahora «el derecho de los gobernados»: un derecho que no hay que confundir con unos indeterminados «derechos del hombre», sino que atañe a «la legítima defensa frente a los gobiernos», cuyo valor ha de ser afirmado durante las batallas reales. El de los gobernados es un derecho que no debe garantizar la existencia de una abstracta y genérica humanidad (o bien la necesidad de un «futuro gobernante» que le arrebatará el poder al enemigo totalitario), sino la posibilidad del «perpetuo disidente», es decir, «quien está en desacuerdo global con el sistema en el cual vive, que expresa ese desacuerdo con los medios a su alcance y debido a ello es perseguido [traducción mía, nda]»³³¹. En contra de

³²⁹ «esso [el gobierno neoliberal, nda] non si limita a rispettare la libertà, ma produce, gestisce, consuma, distrugge le libertà di cui ha bisogno, e così facendo plasma una forma di vita. Ad esempio il mercato, la popolazione, la società civile e il soggetto imprenditore di se stesso che la abita sono, secondo il filosofo francese, non le realtà naturali che le politiche liberali lasciano essere, ma le realtà transazionali che la governamentalità liberale pone in essere»: en BERNINI, Lorenzo. «Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al *Collège de France* (1977-1979)», en *op. cit.*, p. 138.

³³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 385-386.

³³¹ «En somme, la conception traditionnelle situait le «politique» du côté de la lutte contre s gouvernants et leurs adversaires; la conception actuelle, née de l'existence es régimes totalitaires, est centrée autour d'un personnage qui n'est pas tellement le «futur gouvernant», mais le «perpétuel dissident» –je veux dire celui qui est en désaccord global avec le système dans lequel il vit, qui exprime ce désaccord avec les moyens qui sont á sa disposition et qui est poursuivi de ce fait.» : en FOUCAULT, Michel. «Va-t-on extradier Klaus Croissant ?», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 210, p. 364.

la limitación del derecho de asilo³³², el «derecho de los gobernados» del que habla Foucault reivindica, pues, la plena actuación del «derecho a vivir, a ser libres, a marcharse, a no ser perseguidos»³³³ para quien ya no quiere ser gobernado de una cierta manera, en un lugar preciso, por determinadas personas. Y el primero entre los derechos de los gobernados, sobre todo para los que están detenidos (y, por ende, en condición de inferioridad jurídica) es precisamente el derecho a la defensa: es decir, el derecho a tener un abogado que hable en «su nombre» y que les permita «proteger sus vidas»³³⁴.

Es precisamente ese derecho fundamental –algo parecido a un «derecho a tener derechos» en cuanto gobernados globales– aquello de lo que, para Foucault, han sido despojados los militantes de la RAF, mediante la persecución de sus defensores, de abogados como Croissant, por ejemplo: él mismo gobernado y defensor de los gobernados, extraditado en nombre de una seguridad que pone en entredicho el «arsenal jurídico» y se instala por encima de las leyes³³⁵.

Así y todo, el nuevo «estado de seguridad» no coincide, para Foucault, con el (nuevo) fascismo. Supone, desde luego, la reactivación de medidas de emergencia y extra-legales presentadas bajo la forma de solícitas atenciones hacia la población³³⁶, hasta el punto de que ahora parece dirigirse a los ciudadanos diciéndoles: «Miren: estamos tan dispuestos a protegerlos que, una vez que suceda algo extraordinario, vamos a intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta, claro está, esas viejas costumbres

³³² Huelga decir que, para Foucault, también en el campo del derecho internacional no nos hallamos ante una simple regresión policial y autoritaria europea, sino ante «una especie de mercado mundial de la justicia política empeñada en disminuir las franquicias constituidas por el asilo político que, en general, representaban una garantía para el disenso político. No hay que olvidar que, en las convenciones bilaterales, las restricciones más importantes en materia de asilo político se han obtenido a petición de los países africanos. El problema va más allá de Europa [traducción mía, *nda*]» («Nous allons actuellement vers une sorte de marché mondial de la justice politique qui a pour but de réduire les franchises constituées par l'asile et qui garantissaient la dissidence politique en général. Il ne faut pas oublier que, dans les conventions bilatérales, les restrictions les plus importantes en matière d'asile politique ont été obtenues à la demande des pays africains. Le problème va bien au-delà de l'Europe»): en FOUCAULT, Michel. «Désormais, la sécurité est au-dessus des lois», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 211, p. 367.

³³³ «elle [la concepción actual del «perpetuo disidente», *nda*] n'est donc plus centrée sur le droit à prendre le pouvoir mais sur le droit à vivre, à être libre, à partir, à n'être pas persécuté –bref, sur la légitime défense à l'égard des gouvernements»: en FOUCAULT, Michel. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant ?», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 210, p. 364.

³³⁴ Cf. *ibidem*, p. 365.

³³⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. «Désormais, la sécurité est au-dessus des lois», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 211, p. 367.

³³⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault: la sécurité et l'État», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 213, p. 385.

que son las leyes o las jurisprudencias»³³⁷. La tradicional promesa de protección a cambio de obediencia entraña, por lo tanto, el uso «normal» de medidas excepcionales. Sin embargo, en su movimiento de desarrollo, el estado contemporáneo no apunta a una «rigidez» cada vez más grande³³⁸, ni mucho menos a un fascismo imaginario, sino a obtener más flexibilidad y una nueva elasticidad. En otras palabras, apunta a realizar una nueva praxis liberal, merced a la cual prevenir todo riesgo sistémico, activando permanentemente unas prácticas de gobierno funcionales para el orden del capital, o lo que vale lo mismo, para el orden del «mercado» y de su «competencia». En este sentido, para Foucault, la forma de estado que se está implantando no tiene nada que ver con el paradigma totalitario o con un nuevo autoritarismo, cuyos fundamentos arraigarían en el pasado. Se trata, por el contrario, de la forma de un nuevo estado liberal que, al contrario de aquello que ocurría en el liberalismo clásico del «*laissez-faire*», se asigna la tarea de «gobernar» la libertad; no reprimirla, por lo tanto, sino producirla y orientarla; por una parte, dejando actuar los agentes individuales que, con su intercambio, dan forma al orden social global; y, por otra, organizando dispositivos de seguridad capaces de impedir los riesgos que esa misma libertad genera espontáneamente. En otros términos –como ha señalado Sandro Chignola–, para Foucault,

Las «sociétés de sécurité» del presente –las que ahora se sienten bajo amenaza– no son sociedades fascistas, como alguno que otro pretende con demasiada facilidad –y por paradójico afán de seguridad–, sino sociedades permanentemente movilizadas hacia el control de aquello que, en cada caso diferente, ellas perciben como un «riesgo». Son sociedades tolerantes, por vocación abiertas, *precisamente porque son* sociedades liberales: aceptan comportamientos desviados, admiten identidades colectivas, incluso si están contrapuestas las unas a las otras, aceptan una tasa ineliminable de ilegalidad y, sin embargo, –es más, precisamente por ello– demuestran ser ininterrumpidamente recorridas por mecanismos siempre más sutiles, elásticos y penetrantes de vigilancia, dirigidos a «gobernar» los riesgos que esa misma libertad entraña [traducción mía, *nda*]³³⁹.

³³⁷ «Regardez comme nous sommes prêts à vous protéger, puisque, dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, évidemment sans tenir compte de ces vieilles habitudes que sont les lois ou les jurisprudences, nous allons intervenir avec tous les moyens qu'il fait»: en *idem*.

³³⁸ Cf. *ibidem*, p. 388.

³³⁹ «Le «sociétés de sécurité» del presente – quelle che si sentono ora sotto minaccia – non sono società fasciste, come qualcuno pretende, e per paradossale ansia di rassicurazione, con troppa facilità, ma società permanentemente mobilitate al controllo di ciò che, di volta in volta, esse percepiscono come «rischioso». Sono società tolleranti, vocationalmente aperte, *proprio perché sono* società liberali; accettano comportamenti devianti, accolgono identità collettive anche

Las nuestras, por lo tanto, son sociedades «gubernamentales» en la medida en que, lejos de reprimirla, promueven y gobiernan la libertad gracias a la producción continua de medidas encaminadas a eliminar todo peligro constitutivamente vinculado a su ejercicio. Bien se comprende, entonces, porque –como ha subrayado Senellart–, para Foucault, la «cuestión alemana», ocasionada por el *affaire* Croissant, es una de las «claves esenciales»³⁴⁰ para la comprensión política del presente: es por las preguntas entrañadas por el problema alemán por el que Foucault esboza el perfil de nuestras sociedades contemporáneas en cuanto sociedades gubernamentales de seguridad.

De ahí también que, durante el curso de 1979 (*Naissance de la biopolitique*), Foucault reitere su negativa ante la que define como la «fobia del estado» de la izquierda radical. En efecto, al postular la idea de que existe una «continuidad genética» entre las varias formas de estado –administrativo, burocrático, fascista, totalitario, de bienestar– esa «fobia» corre el riesgo de suprimir toda diferencia en el análisis y, pasando sin solución de continuidad de la «seguridad social» a los «campos de concentración»³⁴¹, de dejar materializarse algo como el «gran fantasma del Estado paranoico y devorador»³⁴². Desde luego, esta posición foucaultiana no pretende poner en tela de juicio la legitimidad de «detestar el Estado», pero sí quiere mostrar que quienes alimentan esa fobia al estado y arremeten contra la inminente «fascistización» de la sociedad, apoyándose en el ejemplo alemán, en lugar de brindar la descripción de un proceso real están, más bien, «siguiendo la corriente», puesto que desde hace mucho tiempo aquello que se manifiesta es, al

contrapposte le une alle altre, accettano tassi ineliminabili di illegalità, e tuttavia, anzi, proprio per questo, si dimostrano essere ininterrottamente percorse da meccanismi sempre più sottili, elastici e pervasivi di sorveglianza volti a «governare» i rischi che quella stessa libertà comporta»: en CHIGNOLA, Sandro. «Prefazione», en *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, Ombre corte, 2006, pp. 9-10.

³⁴⁰ Cf. SENELLART, Michel. «Situación del curso», en FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 425.

³⁴¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., pp. 192-194 [pp. 218-220]. Al respecto, Cf. también, FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault: la sécurité et l'État», en *Dits et Écrits*, vol. III, op. cit., § 213, p. 387.

³⁴² «Troisième facteur, troisième mécanisme inflationniste qui me paraît caractériser ce type d'analyses, c'est que ces analyses permettent d'éviter que l'on paie le prix du réel et de l'actuel, dans la mesure en effet où, au nom de ce dynamisme de l'État, on peut toujours retrouver quelque chose comme une parenté ou un danger, quelque chose comme le grand fantasme de l'État paranoïaque et dévorateur.» («Tercer factor, tercer mecanismo inflacionario que caracteriza a mi juicio ese tipo de análisis: estos análisis permiten evitar pagar el precio de lo real y lo actual, en la medida en que, en efecto, en nombre del dinamismo del Estado, siempre se puede encontrar algo así como un parentesco o un peligro, algo así como el gran fantasma del Estado paranoico y devorador.»): en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 194 [p. 220].

contrario, «una disminución efectiva del Estado, de la estatalización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada»³⁴³. Si es cierto que existe, añade Foucault, un «modelo alemán» operativo en nuestros días, desde luego no coincide con el «estado bismarckiano», arquetipo de un nuevo e inminente «estado hitleriano», sino con otro paradigma que se está difundiendo paulatinamente en la incipiente figura que corresponde a «la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal»³⁴⁴.

En otras palabras, aquello que Foucault parece haber comprendido con agudeza crítica es el hecho de que, sobre todo a partir de la crisis económica de principios de los años setenta del siglo pasado, la apuesta de los adversarios de «derecha» del Estado de bienestar es la «puesta en cuestión» global del modelo keynesiano³⁴⁵ —mientras que quienes lo habían recusado desde izquierda, a partir de finales de los años sesenta del siglo pasado, miraban hacia otro lado (¿el de la revolución?)—. Una puesta en cuestión que forma parte de un proceso estratégico mucho más articulado y que no se realiza mediante una mayor rigidez y centralización de la economía (con el consiguiente aumento del papel centralizador y planificador del estado), sino justamente en su contrario, es decir, a través de un progresivo e inexorable desgaste de las instituciones estatales. Para Foucault, no hay ningún «Estado-Moloch»; quien cree eso se está equivocando de enemigo y, paradójicamente, termina por converger en el discurso de las élites neoliberales europeas y estadounidenses, que llevan su batalla precisamente al campo de la «fobia de estado», vislumbrando en la crisis económica (tanto en la de los años setenta como en la nuestra) la posibilidad concreta de obtener su revancha política. Un desquite muy bien meditado y organizado ya a partir de la crisis de 1929, cuando los neoliberales habían tenido que retroceder bajo los golpes de las políticas keynesianas:

³⁴³ «Tous ceux qui participent à la grande phobie d'État, qu'ils sachent bien qu'ils vont dans le sens du vent et qu'en effet, partout, s'annonce, depuis des années et des années, une décroissance effective de l'État et de l'étatisation et de la gouvernementalité étatisante et étatisée.» («Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años una disminución efectiva del Estado, de la estatalización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada»): en *ibidem*, p. 197 [p. 225].

³⁴⁴ «Le modèle allemand qui se diffuse, le modèle allemand qui est en question, le modèle allemand qui fait partie de notre actualité, qui la structure et qui la profile sous sa découpe réelle, ce modèle allemand, c'est la possibilité d'une gouvernementalité néolibérale.» («El modelo alemán que se difunde, el modelo alemán que está en cuestión, el modelo alemán que forma parte de nuestra actualidad, que la estructura y la perfila en su recorte real, es la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal.»): en *ibidem*, p. 198 [p. 226].

³⁴⁵ Cf. *ibidem*, pp. 80-81 [pp. 97-98].

Si se trata de los liberales alemanes de la Escuela de Friburgo a partir de 1927–[19]30 o de los liberales norteamericanos actuales llamados libertarios, tanto en un caso como en otro, el elemento a partir del cual hicieron su análisis, lo que sirvió como punto de anclaje de su problema es lo siguiente: para evitar esa menor libertad que entrañaría el pasaje al socialismo, al fascismo, al nacionalsocialismo, se establecieron mecanismos de intervención económica. Ahora bien, esos mecanismos de intervención económica ¿no introducen precisamente, de manera subrepticia, tipos de intervención?, ¿no introducen modos de acción que son en sí mismos al menos tan comprometedores para la libertad como esas formas políticas visibles y manifiestas que se quiere evitar? En otras palabras, las intervenciones del tipo de Keynes estarán indudable y absolutamente en el centro de esos diferentes debates. Puede decirse que alrededor de Keynes, alrededor de la política económica intervencionista que se perfeccionó entre 1930 y 1960, inmediatamente antes e inmediatamente después de la guerra, todas esas intervenciones indujeron algo que podemos denominar crisis del liberalismo, y es esa crisis del liberalismo la que se manifiesta en una serie de nuevas evaluaciones, nuevas estimaciones, nuevos proyectos en el arte de gobernar, formulados en Alemania antes de la guerra e inmediatamente después de ésta, y formulados en Norteamérica en nuestros días³⁴⁶.

Estos son los motivos por los que, en las clases en el *Collège de France* de 1979, al estudiar el nacimiento de la biopolítica, Foucault analiza en detalle la perspectiva estratégica del neoliberalismo, mostrando por primera vez cómo esta última no está en absoluto vinculada a la constitución de dispositivos estatales represivos de la libertad individual. La *ratio* programática neoliberal apunta, más bien, a la producción de una nueva forma de subjetividad, la del «*homo œconomicus*»: su conducta no tiene que ser simplemente reprimida o rígidamente disciplinada, sino que se la debe dejar actuar,

³⁴⁶ «Que ce soit les libéraux allemands de l'École de Fribourg à partir de 1927-[19]30 ou que ce soit les libéraux américains actuels dits les libertariens, dans un cas comme dans l'autre, ce à partir de quoi ils ont fait leur analyse, ce qui a servi de point d'ancrage de leur problème, c'est celui-ci : pour éviter ce moins de liberté qui serait entraîné par le passage au socialisme, au fascisme, au national-socialisme, on a mis en place des mécanismes d'intervention économique. Or ces mécanismes d'intervention économique est-ce que, précisément, ils n'introduisent pas subrepticement des types d'intervention, est-ce qu'ils n'introduisent pas des modes d'action qui sont eux-mêmes au moins aussi compromettants pour la liberté que ces formes politiques visibles et manifestes que l'on veut éviter ? Autrement dit, c'est bien les interventions de type Keynes qui vont être absolument au centre de ces différents débats. On peut dire que autour de Keynes 32, autour de la politique économique interventionniste qui a été mise au point entre les années 1930 et 1960, immédiatement avant la guerre, immédiatement après, toutes ces interventions ont amené quelque chose que l'on peut appeler une crise du libéralisme, et c'est cette crise du libéralisme qui se manifeste dans un certain nombre de réévaluations, réestimations, nouveaux projets dans l'art de gouverner, formulés en Allemagne avant la guerre et immédiatement après la guerre, formulés en Amérique actuellement.»: en *ibidem*, pp. 70-71 [pp. 91-92].

orientándola y gobernándola de manera flexible. Dicho de otra manera, la forma de vida pensada y planteada por los dispositivos neoliberales de gobierno no es la de un sujeto de la labor, dócil y dominado, aunque siempre capaz de rescatarse a sí mismo a través de la lucha de clases; se trata, por el contrario, de la figura del «empresario de sí mismo», dinámico y libremente activo en la sociedad civil, en la medida en que es movido por su deseo individual, entendido como su propia satisfacción y su propio interés³⁴⁷. Los neoliberales, añade Foucault, fomentan una idea de sujeto que –aun viviendo una realidad de trabajador precarizado o fuera del mercado laboral– quiere ser integralmente responsable de sí mismo, voluntariamente privado de soportes estatales contra los riesgos sociales y, por ello, permanentemente movilizado en la maximización de su «capital humano»³⁴⁸ –es decir, movilizado en la explotación del único recurso útil para hacer frente al dinamismo competitivo del mercado–. De acuerdo con tal programa político y antropológico –que pronto habría conquistado posiciones de poder nunca más abandonadas–, la gubernamentalidad estatal ha de secundar, en su praxis, el régimen de verdad dictado por los axiomas del mercado, de manera tal que –en contra del punto de vista «dirigista» y reglamentario del estado de bienestar– el estado, sin desaparecer, acabe limitándose a garantizar una intervención finalizada a producir el marco jurídico–institucional más adecuado para el funcionamiento del libre juego de la competencia: el único juego en el que –como habían teorizado los ordoliberales alemanes desde los años treinta del siglo pasado– el individuo-empresa puede obtener su propia realización personal, éxito productivo de una libertad bien gubernamentalizada³⁴⁹.

Al fin y a la postre, aquello que acabamos de exponer ya hubiera podido inferirse a partir de la «cuestión alemana», si se la hubiera investigado adecuadamente según las «herramientas» analíticas del «genealogista» –es decir, si se hubiese dejado de emplear la categoría «historizante» de la «vuelta al fascismo» para tratar de brindar, por el contrario, una «ontología del presente». Esto es lo que Foucault parece afirmar al captar el modo en el que el «*affaire Croissant*» interrogaba radicalmente la constitución material de su actualidad política. Y esto es, asimismo, aquello que parece haberle llevado a estudiar a fondo la gubernamentalidad neoliberal: tan sólo investigando la génesis y la lógica de esta

³⁴⁷ En cuanto ejemplo de una temática desarrollada una y otra vez a lo largo del curso de 1979, cf. *ibidem*, pp. 231-232 [pp. 264-265].

³⁴⁸ Sobre la noción de «capital humano», véanse las fulgurantes páginas a ello dedicadas en el curso de 1979: Cf. *ibidem*, pp. 232-239 [pp. 265-274].

³⁴⁹ Cf. *ibidem*, pp. 172-184 [pp. 199-216].

última, le habría sido posible mostrar, deleuzianamente hablando, los «devenires» que «nos atraviesan hoy, que se suman de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella»³⁵⁰. Esos devenires que remitían ya en los años setenta del siglo pasado a la transición desde el estado de bienestar hacia el nuevo estado neoliberal o, lo que vale lo mismo, a esa progresiva arremetida al estado de bienestar a la que aún hoy en día asistimos.

En efecto, el análisis foucaultiano evidencia que si, por un lado, la gubernamentalidad neoliberal plantea una cuestión cuyo núcleo no estriba en el Estado, sino en la existencia de una «sociedad civil» y de una «vida política» con relación a las cuales el hecho de gobernar representa siempre un exceso, por otro lado, su pregunta por la utilidad y la función general del gobierno demuestran como el neoliberalismo trata de evitar el exceso estructural del poder sobre la vida, paradójicamente, con el fin de administrarla mejor, es decir, para captar su dinámica ético-biológica y, por ello, determinar su forma política.

Por otra parte, basta mirar a nuestra misma actualidad –en una época de crisis permanente en la que se reactiva la antigua y nunca extinguida lógica capitalista de la acumulación– y ver cómo la gubernamentalidad neoliberal genera en Europa la figura severa de un «estado de la deuda»: una muy precisa modalidad de gobierno de lo viviente que, bajo la dirección alemana, consiste en culpar a las poblaciones para gobernarlas mejor con el látigo de la austeridad. Desde la perspectiva global, pues, ya en la época de Foucault este «devenir» estaba en trance de producirse y precisamente a través de sus cursos de 1978 y 1979 el filósofo francés estaba procurando divisarlo: se trata, tanto entonces como ahora, de una gran transformación relacionada con la globalización económico-política que, ejecutando por doquier la retirada del estado de los ámbitos

³⁵⁰ «Resulta que, para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser. [...] Cuando Foucault admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora, quiere decir que el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales [...]. *Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, «médico de la civilización» o inventor de nuevos modos de existencia inmanente. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir filosófico. ¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se suman de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?: en DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, trad. de T. Kauf, Anagrama, 1993, p. 114.

sociales y extendiendo el axioma de la valorización capitalista, ratifica la superfluidad de una creciente cantidad de seres humanos, definidos en términos de «población» *económicamente* «activa», «pasiva» o «inactiva», es decir, de masas sin rostro y sin historia.

Ahora bien, a nuestro juicio, así como en Patočka el problema de la prehistoria como vida masificada en un «mundo natural» insta el filósofo checo a interrogarse sobre aquello que permite «crear» historia³⁵¹, es justamente el problema suscitado por la figura de una población «anónima» y «ahistórica» aquello entorno a que, por una parte, se desarrolla el proyecto foucaultiano de una historia de los «juegos» entre subjetividad y verdad y, por otra, se despliega la última fase de su investigación, caracterizada por el estudio de la noción (filosófica y política) de «cuidado». Dicho de otro modo: basándonos en nuestros análisis anteriores, estamos convencidos de que la cuestión de la posibilidad de una auto-subjetivización de individuos y grupos previamente «sujetados» (*assujettis*) bajo el patrón económico-político del «empresario-de-sí-mismo» –esto es, el problema de la subjetividad, de cómo esas masas anónimas y ahistóricas puedan (re)constituirse en cuanto sujetos ética y políticamente activos frente al poder neoliberal– representa, a la vez, el efecto del nuevo enfoque de los cursos entre 1977 y 1979 (donde el autor francés desarrolla una genealogización radical de las prácticas de gobierno liberal en la constitución del entramado político-ideológico que ha determinado nuestros modos de vida) y la causa que llevaría a Foucault a remontarse a la antigüedad, para detectar y analizar los diferentes procesos de subjetivización que se han producido a lo largo de la historia de Occidente. Como subraya, L. Bernini:

[...] el interés del último Foucault por la relación que la tematización griega, helenística y romana de la *epimeleia heautou* (o *cura sui*) y de la práctica del *parrhesía* instituye entre sujeto, verdad y poder nace de sus análisis del gobierno en la edad moderna: al igual que los más grandes filósofos del siglo XX, Foucault indaga la posibilidad de la antigüedad clásica de [brindar unos] modos de pensar y practicar la política que la modernidad habría intentado extinguir, pero que, en realidad, sólo ha logrado menguar. [traducción mía, nda]³⁵².

³⁵¹ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

³⁵² « [...] l'interesse dell'ultimo Foucault per il rapporto che la trattazione greca, ellenistica e romana della *epimeleia heautou* (o *cura sui*) e della pratica della *parresia* istituisce tra soggetto, verità e potere, nasce dalle sue analisi del governo in età moderna: al pari dei più grandi filosofi

Después de todo, si algo había quedado claro después de las clases de 1978 y 1979 sobre el neoliberalismo alemán y norteamericano es el hecho de que en esas dos elaboraciones lo que se perfila es la figura de una sociedad ya no simple y llanamente «fascista», o meramente «disciplinaria» y «normalizadora» (como, quizá equivocándose, Foucault había indicado en el pasado), sino la imagen de un poder que actúa precisamente mediante regulaciones del ambiente. Un poder al que, por ende, es preciso oponerse, en la medida en que trata de optimizar los «sistemas de diferencias» y tolera incluso prácticas minoritarias, comprendiéndolas a través de mecanismos específicos de demanda y oferta³⁵³ —es decir, interviniendo tan sólo en las «reglas del juego» y no sobre los «jugadores» particulares. Un poder (neo)liberal en cuyo ejercicio aquello que se manifiesta es un gobierno que procura administrar las masas configurando los «juegos de verdad» de la vida ético-social, considerada en su conjunto, a la luz de la supuesta evidencia «económica»³⁵⁴ de los intereses personales de cada vida biológica.

del Novecento, dell'antichità classica Foucault indaga la possibilità di modi di pensare e di praticare la politica che la modernità avrebbe tentato di estinguere, riuscendo in realtà solo a rarefare»: en BERNINI, Lorenzo. *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2011, p. 6.

³⁵³ «Premièrement, la généralisation de la forme économique du marché, au-delà même des échanges monétaires, dans le néolibéralisme américain fonctionne comme principe d'intelligibilité, principe de déchiffrement des rapports sociaux et des comportements individuels. Ce qui veut dire que l'en termes d'économie de marché, en termes, autrement dit, d'offre et de demande, va servir de schéma que l'on peut appliquer à des domaines non économiques. Et grâce à ce schéma d'analyse, cette grille d'intelligibilité, on va pouvoir faire apparaître dans des processus non économiques, dans des relations non économiques, dans des comportements non économiques, un certain nombre de relations intelligibles qui ne seraient pas apparues comme cela - une sorte d'analyse économiste du non-économique.» («En primer término, la generalización de la forma económica del mercado, más allá de los intercambios monetarios, funciona en el neoliberalismo norteamericano como principio de inteligibilidad, principio de desciframiento de las relaciones sociales y los comportamientos individuales. Esto significa que el análisis en términos de economía de mercado o, en otras palabras, de oferta y demanda, servirá como esquema capaz de aplicarse a ámbitos no económicos. Y gracias a ese esquema de análisis, ese marco de inteligibilidad, podrá ponerse de relieve en procesos no económicos, en relaciones no económicas, en comportamientos no económicos, una serie de relaciones inteligibles que no habrían aparecido de ese modo: una especie de análisis economicista de lo no económico»: en FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, *op. cit.*, p. 249 [p. 280].

³⁵⁴ «Bref, il s'agit avec l'application de la grille économiste non plus, cette fois, de faire comprendre des processus sociaux et de les rendre intelligibles ; il s'agit d'ancrer et de justifier une critique politique permanente de l'action politique et de l'action gouvernementale. Il s'agit de filtrer toute l'action de la puissance publique en termes de jeu d'offre et de demande, en termes d'efficacité sur les données de ce jeu, enter mes de coût impliqué par cette intervention de la puissance publique dans le champ du marché. Il s'agit, en somme, de constituer, par rapport à la gouvernementalité effectivement exercée, une critique qui ne soit pas une critique simplement politique, qui ne soit pas une critique simplement juridique. C'est une critique marchande, le

cynisme d'une critique marchande opposée à l'action de la puissance publique.» («En pocas palabras, con la aplicación del marco económico tampoco se trata, esta vez, de posibilitar la comprensión de procesos sociales y hacerlos inteligibles; la intención es inculcar y justificar una crítica política permanente de la acción política y la acción gubernamental. Se trata de filtrar toda la acción del poder público en términos de juego de la oferta y la demanda, en términos de eficacia sobre los datos de ese juego, en términos del costo que implica esa intervención del poder público en el campo del mercado. Se trata, en suma, de constituir, con respecto a la gubernamentalidad efectivamente ejercida, una crítica que no sea simplemente política o simplemente jurídica. Es una crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público.»): en *ibídem*, p. 252 [p. 284].

2.1.8. Las relaciones entre subjetividad y verdad: la cuestión del sujeto y la estética de la existencia.

La afirmación de que en el llamado «último Foucault» asistimos a un impensado «retorno al sujeto» reposa en un error de evaluación en el que uno puede incurrir tan sólo si se reduce su filosofía a un conjunto de fórmulas más o menos acertadas, desatendiendo la complejidad de su articulación, que hasta aquí hemos intentado esbozar. Hay modificaciones de planteamiento, de método, de objeto: el análisis de los modos de «subjetivación» obliga a la investigación foucaultiana, por ejemplo, a que se remonte hacia atrás en el tiempo histórico para captar el sentido de las discontinuidades que precedieron la llegada del cristianismo. Sin embargo, la cuestión del sujeto no es nueva, no es un tema que Foucault haya puntualmente eludido y que volvería a presentársele, en contra de sus propios intereses. Por el contrario, el autor francés una y otra vez hace hincapié en que no es el «poder», sino el «sujeto» aquello que constituye el tema general de su investigación³⁵⁵, puesto que, desde el principio, esas investigaciones estaban encaminadas precisamente hacia la petición de una subjetividad tan radical como para que se expusiera, en plena conciencia, a la desarticulación de su identidad y a las consecuencias filosóficas que de ello proceden.

Así pues, desde la *Introducción* a la traducción francesa de *Traum und Existenz* de Biswanger, escrita por Foucault en 1954, hasta el *Prefacio a la trasgresión*³⁵⁶, desde *Les mots et les choses* hasta *La volonté de savoir*, no existe un texto del autor francés en el que no se contemple la posibilidad de establecer una relación inédita entre sujeto(s) y verdad(es), es decir, la posibilidad de una diferencia (subjetivación) que escapa a toda práctica de objetivación (sujeción). Ello ocurre, por ejemplo, con la noción moderna de sujeto, definido por el *cogito* a través de las tres actividades de «hablar», «producir» y «vivir», pero cuya existencia concreta colinda con el límite de una indeterminación que la

³⁵⁵ «Thus it is not power, but the subject, which is the general theme of my research» («Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto»): en FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en *op. cit.*, p. 209 [p. 16].

³⁵⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. «Préface á la transgression», en *Dits et Écrits*, vol. I, *op. cit.*, § 13, pp. 233-250.

remite a la dimensión de lo impensado. Como escribe Foucault en un famoso pasaje de *Las palabras y las cosas*:

[...] ¿acaso puedo decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza hasta el grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo? ¿Puedo decir que soy este trabajo que hago con mis manos, pero que se me escapa no sólo cuando lo he terminado, sino aun antes mismo de que lo haya iniciado? ¿Puedo decir que soy esta vida que siento en el fondo de mí, pero que me envuelve a la vez por el tiempo formidable que desarrolla consigo y que me levanta por un instante en su cumbre, pero también por el tiempo inminente que me prescribe mi muerte? Puedo decir con igual justeza que soy y que no soy todo esto; el cogito no conduce a una afirmación del ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser: ¿qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy?³⁵⁷

Foucault nunca ha dejado de plantear la cuestión del sujeto, sino que ha rechazado solucionarla a la luz de una teoría que definiría su estatuto para luego plantear, a partir de ello, la pregunta por sus límites y por la posibilidad de su saber. En otras palabras, del mismo modo que Patočka plantea el tema de la «problematicidad» de la vida humana con respecto al problema del inicio de la historia³⁵⁸ y a la cuestión ético-política de la responsabilidad³⁵⁹, la práctica filosófica marcada por Foucault, en pro de una genealogía del sujeto moderno, no le es brindada a partir de una serie de definiciones teóricas, sino por aquéllas que el filósofo francés llama «problematizaciones»³⁶⁰: es decir, por los

³⁵⁷ « [...] puis-je dire, en effet, que je suis ce langage que je parle et où ma pensée se glisse au point de trouver en lui le système de toutes ses possibilités propres, mais qui n'existe pourtant que dans la lourdeur de sédimentations qu'elle ne sera jamais capable d'actualiser entièrement ? Puis-je dire que je suis ce travail que je fais de mes mains, mais qui m'échappe non seulement lorsque je l'ai fini, mais avant même que je l'aie entamé ? Puis-je dire que je suis cette vie que je sens au fond de moi, mais que m'enveloppe à la fois par le temps formidable qu'elle puisse avec soi et qui me juche un instant sur sa crête, mais aussi par le temps imminent qui me prescrit ma mort ? Je peux dire aussi bien que je suis et que je ne suis pas tout cela ; le cogito ne conduit pas à une affirmation d'être mais il ouvre justement sur toute une série d'interrogation où il est question de l'être : que faut-il que je sois, moi qui pense et qui suis ma pensée, pour que je sois ce que je ne pense pas, pour que ma pensée soit ce que je ne suis pas ? » : en FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, op.cit., pp. 335-336 [pp. 315-316].

³⁵⁸ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

³⁵⁹ Cf. § 3.1.11. y § 3.1.12. de la presente investigación.

³⁶⁰ «Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ?

procesos a través de los cuales el ser humano se ha puesto a una distancia crítica en relación con su supuesta o posible verdad, se ha percibido a sí mismo como problema, como algo sobre que hay que reflexionar, hasta llegar a invalidar todas las nociones, las costumbres y las conductas por las que se han definido los contornos de su propia identidad:

¿a partir de qué prácticas y a través de qué tipos de discurso se procuró decir la verdad sobre el sujeto loco o el sujeto delincuente? ¿A partir de qué prácticas discursivas se ha constituido, como objeto de saber posible, al sujeto hablante, al sujeto que trabaja, al sujeto viviente? Durante un tiempo, fue todo ese campo de estudio el que intenté recorrer. Además, esa misma cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad traté de considerarla bajo otra forma: no la del discurso en el cual pueda decirse la verdad sobre el sujeto, sino la del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, [bajo] una serie de formas culturalmente reconocidas y tipificadas, como por ejemplo la confidencia, la confesión, el examen de conciencia.³⁶¹

Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette « problématisation » ? Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations définir les conditions dans lesquelles l'être humain « problématise » ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.» («Así pues me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era ésta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta «problematización»? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano «problematiza» lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive»: en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 16 [p. 13].

³⁶¹ « [...] à partir de quelles pratiques et à travers quels types de discours a-t-on essayé de dire la vérité sur le sujet ? Ainsi : à partir de quelles pratiques, à travers quels types de discours est-ce qu'on a essayé de dire la vérité sur le sujet fou ou le sujet délinquant ? À partir de quelles pratiques discursive a-t-on a constitué, comme objet de savoir possible, le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant ? C'est tout ce champ d'étude que j'ai essayé de parcourir pendant une période. Et puis cette même question de rapports sujet/vérité, j'ai essayé de l'envisager sous une autre forme : non pas celle du discours dans lequel on pourrait dire la vérité sur le sujet, mais celle du discours de vérité que le sujet est susceptible et capable de dire sur lui-même, [sous] un certain nombre de formes culturellement reconnues et typées, que ce soit par exemple, l'aveu, la confession, l'examen de conscience»: en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, op. cit., p. 5 [pp. 19-20]. Abrimos *hic et nunc* un pequeño paréntesis, porque creemos atisbar en la cuestión promovida por el tema de las «problematizaciones» una de las constantes del trabajo investigativo de Foucault y, sobre todo, su *Grundhaltung* a compartir con Patočka, cuyo origen –además– creemos poder hallar precisamente en Heidegger: quizá resida aquí la originalidad y uno de los rasgos esenciales de su estilo. En efecto, no se trata, tanto para Heidegger como para Patočka o Foucault, de amoldar los problemas a una «disciplina» filosófica (académica o no); no existe y no debe haber una «disciplina» (o «método» o «verdad intemporal») de referencia, que debería guiar tanto el desvelamiento como la superación y la evolución de las problematizaciones que se han sucedido a

Para Foucault, nunca se ha tratado de hacer *sólo* una arqueología de la producción de los discursos, o bien *sólo* una genealogía del régimen histórico de la «verdad» producida por los juegos de poder-saber. El objetivo, en cambio, siempre ha descansado en analizar también los efectos de esas prácticas de veridicción en la constitución de la subjetividad, tanto singular como plural, para resaltar la posibilidad (y quizá el deber) de organizar nuevas formas de experiencia, a la vez «individuales» y «comunitarias»³⁶².

Un ejemplo de este estudio es, sin lugar a duda, la trilogía de la *Historia de la sexualidad*, donde Foucault procura articular una descripción del modo en que, en la modernidad, se han ido generando unas experiencias que han identificado la estructura del «hombre de deseo», producto característico de la conciencia cristiana, con el ser mismo de la naturaleza humana. La sexualidad es el lugar sensible de esta constitución justamente porque, mediante ella, el cristianismo, primero, y el estado moderno, a

lo largo de la historia. La elección disciplinar no es y no debe ser un *a priori* de la investigación filosófica. Es más, ello entrañaría la pérdida de esa movilidad problemática propia de todo pensamiento, en pro de su sistematización. Por el contrario, la(s) disciplina(s) ha(n) de ser construida(s) según el objeto y los objetivos que orientan el análisis; y las problematizaciones —o «problematicidad», como las define Patočka— han de ser respetadas y examinadas precisamente por su estatuto de eventos discursivos y concretos, de puntos de ruptura en los y a partir de los que se ha ido configurando la historia de la figuras, de los conceptos, de las soluciones y de las prácticas que hoy en día nos definen. Sobre este problema en Heidegger, cf. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 27 [p. 50]: «Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.» («Con el uso del término ontología no estamos proponiendo tampoco una determinada disciplina filosófica entre otras. No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las «cosas mismas», podría configurarse tal vez una disciplina. [cursivas mías, nda]»). Sobre el concepto de «problematicidad» en Patočka, cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, trad. fr. de E. Abrams, Verdier, 1983, p. 230 [vers. orig. checa: *Platón a Evropa* (1973), en *Péče o duši II, Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2 (*El cuidado del alma II, Escritos reunidos de Jan Patočka*, vol. 2), ed. I. Chvatík y P. Kouba, Praga, OIKOYMENH, 1999, pp. 149–355]. Para esta investigación se tendrá en cuenta la traducción francesa y no la castellana, puesto que esta última fue llevada a cabo a partir de la misma traducción francesa del original checo: PATOČKA, Jan, *Platón y Europa*, trad. de M. A. Galmarini, Edicions 62, 1991.

³⁶² Como ha mostrado Deleuze, en las últimas investigaciones de Foucault no hay sólo una referencia al individuo, sino también el proyecto de una tercera dimensión, distinta del saber y del poder, que atañe a los vínculos de subjetivación, es decir, «la producción de un modo de existencia, [que] no puede confundirse con un sujeto, a menos que se le despoje de toda identidad y de toda interioridad. La subjetivación no tiene ni siquiera que ver con la «persona»: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una corriente, un viento, una vida...). Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal. Es una dimensión específica sin la cual no sería posible superar el saber ni resistir al poder.» en DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972–1990*, op. cit., p. 160.

continuación, habrían emprendido un proceso de «naturalización» del individuo; proceso que se ha desarrollado paralelamente a una serie de fenómenos, que se han vuelto célebres precisamente a raíz de las conclusiones de su anterior investigación, de las que Foucault a partir de este momento quiere brindar un estudio global en cuanto «historia de la verdad»³⁶³. Fenómenos como la definición de un perfil de normalización por parte de las prácticas médicas y sociales, como la instauración de un modelo de comportamiento mediante la difusión del sistema disciplinario o como la formación de una conciencia epistemológica mediante la reglamentación del lenguaje, del trabajo y de la vida.

Ahora bien, sobre la base de estas conclusiones, en la trilogía de la *Historia de la sexualidad* Foucault plantea remontarse al modo en que, antes de concebirse como sujeto de deseo, el hombre occidental había problematizado su propia relación con la actividad sexual en la cultura griega clásica del IV siglo a. C. y en la griega y romana de los primeros dos siglos de nuestra era. Aquello que el autor francés toma en consideración, sin embargo, no son las costumbres o las conductas sexuales *tout court*, sino los textos médicos y filosóficos que sugieren modelos de comportamiento o permiten a los individuos interrogarse acerca de la propia actividad sexual: un conjunto heterogéneo, en el que caben tanto las obras de Platón, Aristóteles, Jenofonte, Plutarco, Epicteto y Séneca como los tratados de Hipócrates, Galeno, Cornelio Celso, así como una extensa literatura

³⁶³ «Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les problématisations à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les pratiques à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. Problématisation de la folie et de la maladie à partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de « normalisation » problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles « épistémiques » problématisation du crime et du comportement criminel à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle « disciplinaire ».» («Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus «ideologías», sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de «normalización»; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas «epistémicas»; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo «disciplinario».»); en FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, op. cit., pp. 17-18 [pp. 14-15].

que va de las *Meditaciones* de Marco Aurelio a la *Ὀνειροκριτικά* de Artemidoro, pasando por el anónimo *Physiologus* del II–III siglo d. C. y los escritos de los padres de la Iglesia. A partir de estas fuentes consideradas conjuntamente, afirma Foucault, sale a la luz la manera en que, durante la antigüedad, «la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí»³⁶⁴, las cuales no conducen a la elaboración de un código moral, sino a una «estética de la existencia», es decir, a un paradigma de constitución del sujeto que destaca por su carácter de «arte» y su calidad ética, o lo que vale lo mismo, a un modelo que se funda en la pregunta que pretende vincular la constitución de la bella vida individual a una práctica de la verdad.

Las discrepancias que distinguen las relaciones del individuo consigo mismo respectivamente en la era cristiana, en la moderna y en el mundo grecolatino, reposan en la distancia presente entre las distintas experiencias que lo constituyen como sujeto moral. Para la cristiandad, existe una moral codificada, prescriptiva, que marca una línea de separación entre lo lícito y lo ilícito, partiendo de una actitud de perenne sospecha con respecto a las hondas fuerzas que impulsan las conductas humanas³⁶⁵. En particular, en los hábitos sexuales llega a intervenir un tipo de reglamentación que mira con recelo a lo que de «natural» puede haber en ellos y que los subordina a los mecanismos del deseo, es decir, a algo que atañe inmediatamente a la constitución ética del individuo: así, antes de que se planteara la «sexualidad», noción moderna que expresa la apropiación de las conductas sexuales por parte del saber científico, en el cristianismo existía la «carne», cuya función principal estribaba en unificar las estructuras del deseo, esto es, en someter a una única y misma forma de causalidad unos fenómenos tan desiguales como las imágenes, las sensaciones, las pasiones, los instintos y los propios comportamientos³⁶⁶. En cambio, durante la antigüedad grecolatina, la moralidad de las conductas no estaba regulada por un código prescriptivo, sino que se podía valorar *a posteriori*, por el tipo de subjetividad que producía; se trataba, en definitiva, de una modalidad de las «prácticas de

³⁶⁴ «Et maintenant, je voudrais montrer comment dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence »...» («Y ahora quisiera mostrar cómo, en la antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una «estética de la existencia»...»): en *ibidem*, p. 18 [p. 15].

³⁶⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, op. cit., pp. 55-92. Se trata de la conferencia dictada en la Universidad de Dartmouth el 24 de noviembre de 1980, bajo el título «Cristianismo y confesión».

³⁶⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 36 [p. 33].

sí mismo» que coincidía con el objetivo de dar una forma a la existencia, de convertir a esta última en «materia de estilización»³⁶⁷.

Por eso, si se considera el ejemplo de la austeridad sexual en cuanto elemento aparentemente común a la reflexión cristiana y a la antigua, puede verse que, en realidad, ese tema responde a dos lógicas diametralmente opuestas: por una parte está el esquema de las grandes prohibiciones sociales y religiosas y, por otra, una modalidad ética que trata de maximizar la autoridad y la libertad del sujeto en el uso de los placeres³⁶⁸. En efecto, si es cierto que la austeridad sexual ya representaba una cuestión crucial para la antigüedad, sin embargo, estaba planteada en un contexto diferente respecto al de la cultura cristiana. En primer lugar, esa exigencia de austeridad atendía a preocupaciones relacionadas con la salud del cuerpo, con el miedo al acto sexual como fuente de desperdicio de la energía física, por lo que se convertía en objeto de una «Dietética», fundamentalmente diferente tanto de la «Ascética» cristiana como de la «Terapéutica» moderna. A su vez, la misma exigencia inclusive concernía al afianzamiento de la familia en cuanto núcleo de las relaciones sociales y económicas y, por ello, era objeto de una «Económica», que valorizaba precisamente la fidelidad conyugal, pero sin someterla a obligaciones de castidad. Asimismo, vinculado a esa cuestión, había un interés en la condición de autonomía que todo individuo adulto, en el caso de ser libre, tenía que asumir; problema que daba pie al desarrollo de una «Erótica», en la que las relaciones sexuales con un muchacho se problematizaban con vistas a una práctica pedagógica que debía transformarle de «objeto del placer» en «amo en el placer»³⁶⁹. Finalmente, junto a esa demanda de austeridad, también se planteaba una instancia de verdad, definida en términos de sabiduría, de σοφροσύνη, que exigía una liberación de las turbaciones externas, alcanzable por medio de la abstinencia.

³⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 28 [p. 25].

³⁶⁸ «Troisièmement, il me semble que cette ascèse philosophique, cette ascèse de la pratique de soi n'a pas pour principe la soumission de l'individu à la loi. Elle a pour principe de lier l'individu à la vérité. Lien à la vérité et non pas soumission à la loi il me semble que c'est là un des aspects les plus fondamentaux de cette ascèse philosophique.» («Tercero, me parece que esta ascesis filosófica, esta ascesis de la práctica de sí, no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley. Su principio es ligar el individuo a la verdad. Lazo con la verdad y no sometimiento a la ley: me parece que ése es uno de los aspectos más fundamentales de la ascesis filosófica»): en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, op.cit., p. 316 [p. 310]. Cf. también FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, (1980-1981)*, op.cit., pp. 258-270.

³⁶⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 212 [p. 208].

Ahora bien, es evidente que, en cada uno de estos dominios, los comportamientos sexuales nunca estaban sometidos a una «ley universal» válida para todos. Desde luego, existían leyes que los hombres tienen que respetar y que atañen, por ejemplo, a sus deberes sociales —es decir, al entramado de la πόλις, a los comportamientos religiosos, al orden de la naturaleza—. Sin embargo, agrega Foucault, parece como si estas limitaciones dibujasen un «perímetro» dentro del cual el pensamiento antiguo requería que se evaluase la conveniencia de las acciones y se midiese la fuerza que los placeres ejercen sobre los individuos, a fin de evitar que esos mismos placeres pudieran llevarlos al exceso y, por lo tanto, al derroche de sus energías y al desgaste de su autoridad. Las obras, los actos y todo lo vinculado al amor —esto es, τὰ ἀφροδίσια— estaban, por ende, sometidos a un régimen que sugiere la continencia, la moderación, el dominio (ἐγκράτεια) de sí mismo y la elección del momento adecuado (καιρός) en el terreno de un uso de los placeres del que dependía, en gran medida, la realización del individuo en cuanto sustancia ética.

A partir de estas premisas, según Foucault, resulta que el hombre griego no necesitaba «de algo así como como un texto que hará ley, sino de una *téchne*»³⁷⁰, de una disciplina práctica ensayada con esmero que, considerando los principios generales, guiara la acción en su momento, según su contexto y en función de sus objetivos. Por lo tanto, es la cuestión de las ἀφροδίσια que, en su absoluta incompatibilidad con las nociones sucesivas de «carne» o «deseo», marca profundamente la distancia entre una moral de la ley universal y una ética del comportamiento. Las ἀφροδίσια, en efecto, no remiten a la idea religiosa de una «culpa originaria», sino sólo a la conciencia de una fuerza que la naturaleza (o los dioses) han puesto en el hombre y que hay que saber administrar. En lugar de plantear un criterio de «integridad» o de «pureza» que debería preservar al individuo del peligro de los placeres, la cuestión de las ἀφροδίσια (paradójicamente) entraña tan sólo el problema de la libertad en cuanto dominio de sí mismo —es decir, algo muy similar al poder que uno ejerce cuando administra un hogar o cuando asume las responsabilidades que su propio papel social conlleva—. Como muy bien explica Antonio Rodríguez Jaramillo,

Foucault aborda la problemática griega a partir de los placeres —*aphrodísia*— que son una fuerza por naturaleza virtualmente excesiva y la cuestión moral se juega en saber cómo

³⁷⁰ Cf. *ibídem*, p. 64 [p. 61].

enfrentarla, cómo dominarla y cómo asegurar su conveniencia. El problema moral fundamental es la cuestión del uso, del debido uso, ya se trate de la comida, la bebida o del amor de las mujeres y de los muchachos. En el mundo griego la reflexión moral, en ningún momento se centra en lo prohibido o en la sujeción del individuo a un código de prescripciones constituido, es más bien el ejercicio del cálculo y la prudencia sobre las *aphrodisia*. La práctica de las *aphrodisia* se convierte en un arte y no en un sistema de sujeción; la moral es un arte del momento oportuno. El individuo, mediante un ejercicio sobre sí mismo y con el empleo de «tecnologías del yo», debería dominar desde la perspectiva de una estética su existencia y no desde una prescripción moral. El «modo de sujeción» no depende de un código exterior sino que está vinculado con una libertad activa; «la libertad percibida como juego de poder» y la libertad como «condición ontológica de la ética».³⁷¹

Desde esta perspectiva, la cuestión planteada por la oportunidad de las relaciones homosexuales con los muchachos es emblemática. En efecto, de acuerdo con una opinión ampliamente aceptada, en la antigua Grecia esas relaciones habrían sido no sólo toleradas sino también celebradas en cuanto iniciación a la vida adulta. Sin embargo, señala Foucault, el hecho de que esas relaciones no estuviesen condenadas ni prohibidas, no significa que no suscitaban problemas. Al contrario, si cabe ver en la cultura griega una profunda problematización de las ἀφροδίσια, hay que hallarla precisamente del lado del amor por los muchachos, de su dinámica, de la relación asimétrica que instauran y suponen entre el amante adulto y el joven amado. Desde luego, en la cultura griega el amor homosexual nunca es interpretado en cuanto efecto de un deseo específico, ni como producto de una naturaleza o de un instinto particular. Sin embargo, precisamente por la precaución que exige, ese mismo amor requiere un tipo de estilización a partir de la cual acabarían por salir a luz los principios de una ética sexual basada en la renuncia y la austeridad³⁷².

³⁷¹ RODRÍGUEZ JARAMILLO, Antonio. «El juego de la libertad en la ética de Michel Foucault», en *Revista de Ciencias Humanas*, vol. 7, n. 25, Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), 2000, p. 15.

³⁷² Quizá pueda parecer paradójico el hecho de que posteriormente la ética sexual haya rechazado el amor homosexual, casi tratando de ocultar el hecho de haber nacido como respuesta al problema que ese mismo amor planteaba. No obstante, más que de una paradoja, para Foucault, se trataba de un movimiento interior a la propia «arqueología» de ese amor: en efecto, la estilización del amor por los muchachos había acabado por conceder a la estructura del deseo un privilegio que, posteriormente, daría pie al proceso de deslegitimación de una moral fundada en el uso de los

Ahora bien, aquello que es imprescindible destacar en relación con esta temática es el hecho de que, llegado a este punto, Foucault identifique el punto de máxima problematización del amor por los muchachos precisamente allí donde éste se relaciona con la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad y, específicamente, con el modo en que Sócrates y Platón lo han vinculado a la cuestión de la verdad, es decir, al conocimiento del «verdadero amor». Como hace notar Castro Orellana:

Desde una perspectiva filosófica, Foucault encuentra en la antigüedad un nexo entre el acceso a la verdad y el trabajo ético del sujeto. Solamente un movimiento de conversión y un trastrocamiento ético del individuo permiten el acceso a la verdad. Esta circunstancia difiere del modelo moderno, donde el sujeto es intrínsecamente capaz de verdad y, solo en un segundo plano, puede considerársele como sujeto ético de acciones rectas.³⁷³.

La apuesta filosófica en juego en esa identificación operada por Foucault nos parece significativa, pues pone en evidencia una vez más el sentido de su proyecto de una «historia de la verdad». A través del estudio de la problematización del amor por los muchachos (y del cuidado de sí que esa cuestión supone), se manifiesta la figura determinada de un tipo de relación de los sujetos con la verdad que le permite a Foucault, por un lado, dibujar, por contraste, el perfil de la cuestión de la subjetividad moderna («ontología crítica de nosotros mismos») y, por otro, a la vez apostar por una determinada idea ético-política de la existencia en cuanto «vida filosófica»³⁷⁴.

En efecto, en la tradición presocrática, aquello que le había preocupado a la reflexión ética era principalmente el modo en que el adulto, jerárquicamente superior al joven, pudiera atemperar sus placeres para no sacrificar el derecho del muchacho a convertirse un día en un sujeto éticamente libre, en un sujeto moral. En cambio, con Sócrates y Platón, esta constitución ética no puede tener cabida sino en la medida en que el individuo se convierta en sujeto de conocimiento: los objetos de amor, sus atractivos y las tácticas de cortejo no están definitivamente puestos en entredicho, pero sí cambia su función de manera definitiva, en la medida en que esa fenomenología amorosa se

placeres: Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L’Usage des plaisirs*, op. cit., p. 228 [pp. 224-225].

³⁷³ CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*, op.cit., p. 275.

³⁷⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, op. cit., pp. 260-264 [pp. 297-301] Cf. también § 2.1.10. de la presente investigación.

convierte en el medio a través del cual se manifiesta una relación con la verdad³⁷⁵. Así pues, en el momento en que el ἔρως es proyectado hacia la verdad, también viene a menos la originaria asimetría que calificaba las relaciones entre adultos y jóvenes. A partir de ese momento, en efecto, el amor coincide para ambos con un movimiento que lleva a la verdad y, por lo tanto, la condición que les permite unirse termina correspondiendo con la posibilidad del muchacho de acceder a ella –es decir, con la posibilidad de una subjetivización ética por parte del joven amado³⁷⁶–.

Es más, respecto al pasado, aparece una nueva clase de jerarquía que casi parece invertir el orden de la relación: si antes era el adulto quien cortejaba a su objeto de amor, a partir de este momento aparece un nuevo personaje, el del maestro, que plantea el principio de una renuncia a las ἀποδοῖσκα y se convierte, para todos los jóvenes ávidos de verdad, en objeto de amor³⁷⁷. La figura de Sócrates, tal como aparece en los diálogos platónicos, es emblemática de este cambio y, al mismo tiempo, se convierte en el paradigma de una nueva «ética de la austeridad», precisamente por su papel magistral. El trabajo ético del joven consiste, por lo tanto, en descubrir y tratar de proteger la relación con la verdad en cuanto «apoyo oculto» de su amor, que requiere, por parte del maestro, la enseñanza de la sabiduría, de una vida de templanza, o lo que vale lo mismo, de una «economía de los placeres» asegurada por el dominio que uno ejerce sobre sí mismo³⁷⁸.

Queda evidente el hecho de que esta figura histórica de las relaciones entre sujeto y verdad no puede ser asociada a las formas que nos son familiares y que solemos identificar con la «hermenéutica de sí», típica del mundo moderno y de su filiación con la cultura judeo-cristiana. El maestro antiguo, a diferencia del monacato cristiano³⁷⁹, no apunta a descubrir «la verdad del sujeto», ni pretende hacer del alma «el objeto» de un discurso verdadero o de realizar tal discurso acerca de ella. Por el contrario, el problema estriba en ofrecer al sujeto el acceso a una verdad que le sobrepasa, «que no conocía y que no residía en él»³⁸⁰, pero que, por otra parte, es el núcleo que propiamente le

³⁷⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 223 [p. 219].

³⁷⁶ Cf. *ídem*.

³⁷⁷ Cf. *ibídem*, p. 225 [p. 221].

³⁷⁸ Cf. *ibídem*, p. 228 [p. 224].

³⁷⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, op. cit., pp. 61-63.

³⁸⁰ «On a donc là tout un ensemble de techniques qui ont pour but de lier la vérité et le sujet. Mais il faut bien comprendre : il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet ni de faire de l'âme

constituye en cuanto sujeto ético tan sólo a partir del momento en que se pone bajo su luz. La relación con la verdad, por lo tanto, se halla vinculada a una forma de «reconocimiento ontológico de uno por sí mismo» que coincide, para el sujeto, con el conocimiento de lo verdadero en cuanto tal, es decir, de una verdad inteligible³⁸¹.

Así pues, por un lado, el cristianismo ha prescrito al individuo la obligación de buscar en sí mismo su propia verdad y hacer que salga a la luz desde el fondo de su alma, a pesar de aquello que podría ocultarla; mientras que, por otro, el pensamiento antiguo permitía al individuo dar forma a su propia existencia, dejándole instalarse libremente en una relación con la verdad que le constituya como sujeto moral, adulto y socialmente activo. Un tipo de verdad que, sin embargo, sólo exigía conocimiento y práctica: identificación de los principios racionales que regulan las cosas del mundo y capacidad de ejercer una conducta que fuera acorde con ellos.

le lieu où réside, par une parenté d'essence ou par un droit d'origine, la vérité ; il ne s'agit pas non plus de faire de l'âme l'objet d'un discours vrai. Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet. Il s'agit tout au contraire d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui; il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous» («En consecuencia, tenemos todo un conjunto de técnicas cuya meta es ligar la verdad y el sujeto. Pero hay que comprenderlo con claridad: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde, por un parentesco de esencia o un derecho de origen, reside la verdad; no se trata, tampoco, de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Aún estamos muy lejos de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata, por el contrario, de proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reina soberanamente en nosotros»): en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, op. cit., p. 403 [p. 463].

³⁸¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 88 [p. 85].

2.1.9. El coraje de la verdad: la parrhesía y el cuidado de sí.

Llegados a este momento, podemos dirigir atrás nuestra mirada, orientándola hacia el punto en que ha arrancado nuestra investigación sobre Foucault, es decir, allí donde nos preguntábamos por el sentido de la afirmación del autor francés, expresada durante su último curso en el *Collège de France* de 1984, acerca de la finalidad de su investigación³⁸². Como indicamos allí, en aquella sede Foucault planteaba la necesidad, perseguida a lo largo de todo su recorrido filosófico, de poner al descubierto las «formas aletúrgicas» practicadas por los individuos. Pues bien, a la luz de lo expuesto hasta aquí, nos parece posible determinar el sentido de esas declaraciones: la idea de filosofía que las guía, *desde el principio*, es la de una «crítica», capaz de bosquejar una «historia de la verdad», es decir, capaz de reconstruir el devenir de las formas de manifestación de la verdad ocasionadas por los modos de subjetivización que los individuos y las colectividades han practicado en la historia, a fin de dibujar la figura de lo que ahora somos y apuntar a la posibilidad ético-política de cambiarla³⁸³. Dicho de otra manera, si la aleturgia es la aparición–producción de una verdad cada vez de nuevo exigida a los hombres por los problemas éticos, políticos, científicos y sociales que su existencia ha implicado a lo largo de la historia, la filosofía ha de brindar *genealógicamente* el perfil en devenir de esas diferentes formas de producción de verdad que han dado pie a formas de subjetividad muy reconocibles y distintas entre sí, y ha de ser capaz de revelar *críticamente* el entramado histórico–lingüístico del que brotan nuestros problemas, nuestras ideologías, nuestros modos de ser y nuestras aspiraciones, para indicar una posible salida hacia nuevas configuraciones ético–políticas.

Ahora bien, la modalidad de la relación con la verdad que hace posible la constitución de sí en una «estética», en un «arte de vivir» (τέχνη τοῦ βίου), corresponde, para Foucault, tan sólo a una de las dos formas de problematización de la verdad que el

³⁸² Cf. § 2.1.1. de la presente investigación.

³⁸³ Quizá tengamos aquí, al sesgo y por reflejo, vinculada a la noción de «cuidado de sí» en cuanto «vida filosófica», la expresión más madura, en Foucault, del legado nietzscheano de la concepción de la filosofía: como escribía Nietzsche en su segunda *Unzeitgemäß Betrachtung*, «actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo así lo espero, en favor de un tiempo venidero»: en NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. cast. de D. Garzón, Edaf, 2000, p. 34.

pensamiento griego ha practicado y que, aún hoy en día, caracterizan nuestra manera de concebir la filosofía. Por una parte, en efecto, se desarrolla una interrogación de corte epistemológico, que trata de indagar el modo en que los procesos mentales pueden establecer correctamente si una afirmación, en cuanto tal, es verdadera: cuestión que anima un estudio de las estructuras epistemológicas del discurso, es decir, una «analítica de la verdad», que examina nuestra posibilidad de tener acceso a ella. Por otra, en cambio, la pregunta filosófica se dirige hacia la importancia que puede tener, para el individuo y la sociedad, el hecho de conocer la verdad y decirla, así como también el hecho de reconocer quién realmente la posee y decidir cuál autoridad se le pueda atribuir: cuestión a la que remite la «actitud crítica» del pensamiento occidental, que, por lo tanto, ha de ser tratada cuando se quiere bosquejar su genealogía³⁸⁴. Foucault, obviamente, no deja de inscribir el sentido global de su mismo proyecto filosófico en este segundo patrón y subraya, una y otra vez, que precisamente la manera en la que la verdad ha sido históricamente enunciada y reconocida —es decir, el problema de las «formas de veridicción»— constituye la cuestión medular tanto de su empresa arqueológica como de su genealogía: ambas, en efecto, no parten «del asombro de que haya ser, sino de la sorpresa de que haya verdad»³⁸⁵.

Por lo tanto, no es desatinado afirmar que Foucault orienta su estudio hacia la noción de «*parrhesía*» (παρρησία) justamente a partir de esta perspectiva. En efecto, como subraya S. Chignola,

³⁸⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 4-5 [p. 19]. A partir de 1980, Foucault plantea una y otra vez esta dicotomía fundamental en la manera de problematizar la verdad que se habría practicado a lo largo la historia del pensamiento occidental: por ejemplo, cf. FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981, op. cit.*, pp. 12-13. Cf. también FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981*, édité par Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, 2012, p.9 [tr. cast., *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*, trad. de H. Pons, Siglo XXI, 2014, p. 29]. Asimismo, cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. de F. Fuentes Megías, Paidós, 2004, p. 213: se trata de un ciclo de conferencias dictadas por Foucault en la Universidad de California, Berkeley, en 1983. Finalmente, cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, op. cit.*, pp. 21-22 [pp. 38-39], donde el autor francés esboza un análisis muy parecido a los precedentes, pero esta vez relacionado con el legado kantiano de la *Crítica*, colocando la decisión filosófica contemporánea entre los dos caminos allí indicados por Kant: por un lado, una «analítica de la verdad» y, por otro, una «ontología del presente».

³⁸⁵ «Si on appelle philosophie critique une philosophie qui part non de l'étonnement qu'il y ait de l'être, mais de la surprise qu'il y ait de la vérité, on peut bien voir qu'il y a deux formes de philosophie critique»: en FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981, op. cit.*, p.9 [p. 29].

el tema del *parrhesía* adquiere cada vez más relevancia cuanto más Foucault se interroga sobre el sentido de la crítica (y, por ende, sobre qué *es* la filosofía), y cuanto más su analítica del poder enfoca el tema del gubernamentalidad. Por un lado, la *parrhesía* como figura de la filosofía y de la crítica, siempre y cuando éstas estén pensadas fuera del esquema constituyente teoría/praxis; por otro, la *parrhesía* como figura central de la «intransitividad de la libertad», a través de la que se materializan los procesos de subjetivización política en la elipse que define el hecho de gobierno como confrontación no ulteriormente reducible entre gobernante y gobernado. El último Foucault –siguiendo, sin embargo, una intuición que se remonta a la segunda mitad de los años setenta– rechaza tanto la idea de lo Político como la lógica fundacional de la Teología política que entran entonces en el debate: la política pasa por otro lugar. El Estado moderno es interpretado como una solución organizativa para una política que ha tenido éxito, pero que ha hecho su tiempo [traducción mía, nda]³⁸⁶.

La característica principal de la *parrhesía* es la de ser principalmente una actividad verbal, una modalidad de veridicción, cuyo objetivo radica justamente en el ejercicio de una crítica y no en la demostración de una verdad. Quien ejerce la *parrhesía*, el *parrhesiastés* (παρρησιαστής), debe ser reconocido por quien le escucha como sujeto que posee determinadas características éticas; la prueba de su adhesión a la verdad no le es brindada por la corrección lógico-teorética de sus afirmaciones, sino por el coraje demostrado a la hora de asumir la responsabilidad para afirmar *su* verdad de una manera completamente libre, aunque la crítica que esa verdad supone le exponga a un peligro. El ejemplo típico de la *parrhesía* antigua es el del individuo que dice toda la verdad (ya sea al pueblo en su conjunto, a un tirano o a un soberano) arriesgando su vida³⁸⁷. Claro está, el peligro que el juego parresiástico acarrea no tiene que ser necesariamente extremo: al lado de la irritación de un rey, que puede desembocar en la muerte o en el exilio, también

³⁸⁶ «Il tema della *parrhesía* acquista sempre più rilevanza quanto più Foucault si interroga sul senso della critica (e dunque: su che cosa la filosofia *sia*) e quanto più la sua analitica del potere mette a fuoco il tema della governamentalità. Da un lato, la *parrhesía* come figura della filosofia e della critica, quando esse vengano pensate al di fuori dello schema costituente teoria/prassi; dall'altro la *parrhesía* come figura centrale dell'«intransitività della libertà» attraverso la quale si materializzano i processi di soggettivazione politica nell'ellisse che definisce il fatto di governo come confronto non ulteriormente riducibile tra governante e governato. L'ultimo Foucault, ma seguendo un'intuizione che data dalla seconda metà degli anni Settanta, rifiuta tanto l'idea del Político quanto la logica fondazionale della Teologia politica che entrano allora nel dibattito: la politica passa altrove. Lo Stato moderno viene interpretato come una soluzione organizzativa per la politica che ha avuto successo, ma che ha fatto il suo tempo»: en CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, 2014, pp. 234-235.

³⁸⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 13 [p. 31].

puede haber el peligro de la pérdida de un amigo –al que la verdad enunciada suena desagradable– o el riesgo de la impopularidad –si esa misma verdad es pronunciada ante la Ἐκκλησία–. Sin embargo, lo esencial, lo común a todos estos casos, estriba en que la calidad crítica de la *parrhesía* siempre viene «desde abajo» y, por lo tanto, es constitutivamente vinculada al coraje de afrontar un riesgo. Por la posición ocupada, un tirano nunca puede hacer uso de la *parrhesía*, así como no pueden hacerlo un padre o un profesor con sus alumnos³⁸⁸. El *parrhesiastés* es, por ende, quien elige hacer uso de su propia libertad y no rehusarla, quien decide hablar en lugar de callar y, finalmente, quien dice la verdad en lugar de la mentira, usando los modos de la sinceridad a toda costa en lugar de la persuasión. La obligación de decir la verdad no le puede ser impuesta al *parrhesiastés* desde fuera, sino que tiene que instarle en cuanto responsabilidad y necesidad propia, que brota de su adhesión a esa misma verdad.

A partir de aquí, las transformaciones a las que se ha sometido la noción de *parrhesía* en el mundo antiguo son el objeto de una reconstrucción que Foucault desarrolla a través de tres momentos históricos principales: el auge de la democracia ateniense, su crisis, el paso al mundo romano. Dos tragedias de Eurípides, *Ion* y *Orestes*, separadas por diez años, atestiguan el cumplimiento del primer cambio y muestran, para Foucault, cómo la fortuna de la *parrhesía* –inicialmente considerada un bien precioso, en la medida en que permite a los hombres escuchar la verdad de otro hombre sin pasar por la mediación de la divinidad– mengua considerablemente, así como ocurre a una democracia en la que todo el mundo (tanto los buenos como los malos ciudadanos) tiene derecho a la palabra, por lo que se vuelve difícil establecer quién está cualificado para decir la verdad³⁸⁹. La función parresiástica, puesta en cuestión de esta manera, entra en crisis, confundiéndose con las razones de la lucha política, con la sabiduría de los sofistas y con el arte de la retórica. Hay quienes, como Isócrates, llegan a creer que *parrhesía* y democracia son incompatibles³⁹⁰, o quien, como Platón, cree que dejar libre curso a las

³⁸⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., p. 44.

³⁸⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, op. cit., p. 155 [p. 181].

³⁹⁰ Cf. *ibidem*, pp.164-168 [pp. 191-195]; y, en particular, *ibidem*, p. 167 [p. 194]: «Je crois que le problème nouveau de la mauvaise *parrêsia* au tournant du V et du IV siècle à Athènes, [et plus généralement] le problème de la *parrêsia*, bonne ou mauvaise, c'est au fond le problème de la différence indispensable, mais toujours fragile, introduite par l'exercice du discours vrai dans la structure de la démocratie. D'un côté en effet, il ne peut y avoir de discours vrai, il ne peut y avoir de libre jeu de discours vrai, il ne peut y avoir accès de tout le monde au discours vrai, que dans la mesure où il y a démocratie. Mais, et c'est là où rapport entre discours vrai et démocratie devient

opiniones equivale a justificar un particularismo ilimitado en el que cada uno podrá sentirse autorizado a obrar como quiera³⁹¹. Antaño, la actividad verbal del *parrhesiastés* no admitía que se distinguiera entre su opinión y la verdad: ahora, en cambio, se ha producido una escisión, cuyo efecto es la transformación del campo de ejercicio de la *parrhesía*. Ya no se trata de la vida pública y de la πόλις, sino de la vida personal, del βίος³⁹². Por ende, la libertad, cuya mayor expresión radicaba en el «hablar franco», cambia su punto de aplicación y se transforma en una elección existencial, en una decisión que atañe a la manera de vivir³⁹³.

Por estas razones históricas, según Foucault, la figura de la *parrhesía* acaba convirtiéndose en la «*parrhesía* ética» de Sócrates —es decir, en el paradigma de un movimiento que lleva a considerar la verdad como la apuesta de un proceso de constitución de sí, cuya forma es la del aprendizaje y que, por ende, ha de alertar del peligro de la ignorancia, de las falsas opiniones, de los recursos de la retórica y de la sofística—. En esta nueva *parrhesía*, la calidad ética del coraje ya no está orientada hacia la toma de la palabra valerosa del ciudadano que comunica a sus pares unas verdades desagradables, sino que se dirige hacia la capacidad de realizar un «trabajo de sí sobre sí mismo», que corresponda al conocimiento del λόγος, a la transparencia de la conducta, a la armonía que debe haber entre ambas³⁹⁴ y a la sinceridad con la que es preciso

difficile et problématique, il faut bien comprendre que ce discours vrai ne se répartit pas et ne peut pas se répartir également dans la démocratie, selon la forme de l'*isêgoria*. Ce n'est pas parce que tout le monde peut parler que tout le monde peut dire vrai.» («Creo que el nuevo problema de la mala *parrhesía* en el paso del siglo V al siglo IV a. C. en Atenas, [y más generalmente] el problema de la *parrhesía*, buena o mala, es en el fondo el problema de la diferencia indispensable, pero siempre frágil, introducida por el ejercicio del discurso verdadero en la estructura de la democracia. En efecto, por un lado no puede haber discurso verdadero, no puede haber libre juego del discurso verdadero, no puede haber acceso de todo el mundo al discurso verdadero, más que en la medida en que haya democracia. Pero —y éste es el aspecto en el que la relación entre discurso verdadero y democracia resulta difícil y problemática— es menester comprender con claridad que ese discurso verdadero no se reparte ni puede repartirse parejamente en la democracia, de acuerdo con la forma de la *isêgoria*. Que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad»).

³⁹¹ Cf. *ibídem*, pp. 182-184 [pp. 209-210].

³⁹² Cf. *ibídem*, pp. 277-282 [pp. 307-313].

³⁹³ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 60-61 [pp. 81-82]. Cf. también FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia, op. cit.*, p. 120: «[...] el problema de la libertad de palabra se relaciona cada vez más con la elección de existencia, con la elección del modo de vida de uno. La libertad en la utilización del λόγος se torna, cada vez más, libertad en la elección del βίος».

³⁹⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia, op. cit.*, pp. 135-136. Un análisis parecido se puede encontrar también en la clase del 22 de febrero del curso de 1984: cf.

reconocer la relación de las acciones con la verdad de la que uno es responsable³⁹⁵. Es en este contexto, de evidente corte socrático, que la *parrhesía* entra en contacto con el problema de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, del «cuidado de sí», perfilando el recorrido en el que estos temas se desarrollarían durante la edad helenística y el mundo romano: un camino que, a pesar de las diferencias y las transformaciones ocurridas, mientras que la *parrhesía* continuó desempeñando un papel relevante dentro de las técnicas de constitución de sí, no dejó de impulsar la idea de individuo en cuanto sujeto ético de libertad y no como objeto de un conocimiento moral. Por otra parte, no podría ser de otra manera, pues a medida que el «sí mismo» fue afirmándose como el objeto (y el objetivo) de una atención solícita, cabe observar cómo entre la τέχνη τοῦ βίου y el precepto del «cuidado de sí» se produjo una superposición que al final desemboca en una identificación cada vez más evidente con la figura de la filosofía:

La cuestión: «¿cómo hacer para vivir como corresponde?» era la cuestión de la *tékhnē tou bíos*: ¿cuál es el saber que va a permitirme vivir como debo vivir, cómo debo vivir en tanto individuo, en tanto ciudadano, etcétera? Esta pregunta («¿Cómo hacer para vivir como conviene?») será cada vez más idéntica a la cuestión, o va a ser cada vez más claramente absorbida por la cuestión: «¿Cómo hacer para que el yo se convierta en lo que debe ser y siga siéndolo?».³⁹⁶

El «sí mismo» se convierte en objeto de una «inquietud» que vincula la constitución moral de sí a una preocupación por la verdad: este último es, para Foucault, el acontecimiento que, en la «historia de la verdad», marca el desarrollo de una «cultura de sí» que en el mundo antiguo representaría un fenómeno de larga duración, estrechamente vinculado al destino de la «*parrhesía*» y, a partir de ahí, de la filosofía. En efecto, el desarrollo de la propia filosofía dentro de esa «cultura» está íntimamente relacionado con el principio socrático de la ἐπιμέλεια: cuidar de uno mismo significaba, para Sócrates, integrar el famoso precepto «conócete a ti mismo» (γνῶθι σεαυτόν) con la

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op.cit.*, pp. 136-138 [pp. 161-163].

³⁹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 138-139 [pp. 163-164].

³⁹⁶ «La question ‘Comment faire pour vivre comme il faut?’, c’était la question de la *tekhnē tou bíos* : quel est le savoir qui va me permettre de vivre comme je dois vivre, comme je dois vivre en tant qu’individu, en tant que citoyen, etc. ? Cette question (« Comment faire pour vivre comme il convient? ») va devenir de plus en plus identique à la question, ou va être de plus en plus nettement absorbée par la question: ‘Comment faire pour que le soi devienne et demeure ce qu’il doit être?’.»: en FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982), op. cit.*, p. 171 [p. 175].

técnica de un «trabajo de sí sobre sí mismo» que determinara el valor ético, pedagógico y político del individuo. Así como, para Patočka³⁹⁷, el núcleo de la ἐπιμέλεια socrática, en cuanto comprensión y formación de sí, no coincide con la primacía de una aprehensión noética dirigida exclusivamente al mero conocimiento de sí, asimismo, según Foucault, el objetivo del cuidado, en Sócrates y en toda la antigüedad griega, no radica en la objetivación de sí mismo en una «verdad» arrancada de las «profundidades del alma», sino en la construcción de una «relación de sí con la verdad» capaz de armonizar existencia y razón³⁹⁸. Desde luego, no se trata de proclamar la insensatez de acuerdo con la que la filosofía habría nacido a partir de la «parrhesía ética» de Sócrates, sino de evidenciar que la versión parresiástica de la filosofía inaugurada por Sócrates marcaría de manera indiscutible el desarrollo del pensamiento occidental hasta nuestros días.

Posteriormente, en el mundo helenístico, cuando la ἐπιμέλεια llega a asumir casi la fuerza de un imperativo y se convierte en un principio de alcance general, la τέχνη τοῦ βίου se transforma en un tema de reflexión que atravesaría la filosofía en todo nivel. Sin embargo, en esta nueva y más amplia difusión, las técnicas del «cuidado de sí» sufren una modificación que las distingue del modelo socrático: este último se dirigía al papel educativo del maestro para con el discípulo, por lo que coincidía con un proceso de formación destinado a culminar en la incorporación del joven varón a la vida pública de la πόλις. En el helenismo, en cambio, cuidar de sí mismo se convierte en una necesidad que es preciso respetar a lo largo de toda la existencia y que se configura como un ejercicio que coincide con el sentido propio de una «vida filosófica»: una suerte de «formación de los adultos» que, por lo tanto, substituye la tradicional «formación de los jóvenes» y organiza alrededor de sí nuevas técnicas orientadas a integrar el espacio del «cuidado» con un tiempo de duración indefinida³⁹⁹.

En todo caso, aquello que sí hay que destacar en la evolución del «cuidado» es, una vez más, la distancia que le separa de su posterior transformación en la cultura cristiana: de hecho, a diferencia de ésta, el pensamiento antiguo suponía que el hombre fuese libre y racional, es decir, «libre de ser razonable»⁴⁰⁰. El objetivo del control de sí, la

³⁹⁷ Cf. § 3.1.9. de la presente investigación.

³⁹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., pp. 207-208.

³⁹⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3: le souci de soi*, Gallimard, 1984, pp. 67-70 [tr. cast., *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, trad. de T. Segovia, Siglo XXI, 1987, pp. 47-50].

⁴⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 66 [p. 46].

atención continua puesta en la conducta, las palabras y las representaciones debían llevar a «valorarse a sí mismo» para aceptar tan sólo «lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto»⁴⁰¹. Tanto la imperiosa exigencia advertida por la filosofía grecorromana de universalizar los principios de la conducta racional, como también el surgimiento en este terreno de una serie de temas vinculados a un criterio de austeridad, seguramente han favorecido la afirmación de un código normativo: sin embargo, mientras permaneció bajo el signo de la libertad, la filosofía en cuanto práctica y discurso de un «cuidado ético-político» no se ha sometido, para Foucault, al conocimiento positivo del alma y de sus secretos, sino que continuó desarrollándose como una τέχνη τοῦ βίου en la que la razón cobra la forma práctica de una función ético-política y no la naturaleza de una substancia.

⁴⁰¹ Cf. *ibídem*, p. 84 [p. 64].

2.1.10. La duplicidad constitutiva de la filosofía en cuanto cuidado: ontología del alma y estética de la existencia.

A estas alturas, como es evidente, la cuestión principal, que el análisis foucaultiano de la ἐπιμέλεια suscita, concierne al objeto de esa inquietud, es decir, precisamente a ese «sí mismo» que, en un determinado momento de la historia, vincula «*parrhesía*» y «arte de vivir» a la figura de la «vida filosófica». ¿Qué es aquello de que se debe ocupar el «cuidado»? ¿A qué corresponde ese «sí mismo» que es, a la vez, el objeto de una atención y el campo de formación de los discursos y de las prácticas filosóficas? Y, a partir de estas preguntas, ¿qué es la filosofía, en cuanto discurso y práctica de vida que se desarrolla respecto a ese «sí mismo»?

Este nódulo de cuestiones ocasionadas por el estudio de la *parrhesía*, en cuanto figura histórica de una «historia de la verdad» elaborada a fin de dibujar una «ontología de nosotros mismos», será aquello que animaría el desarrollo del último curso en el *Collège de France*, resumido claramente en la clase dictada el día 22 de febrero de 1984. Allí, tras haber analizado las razones que le llevaron al análisis del dialogo platónico *Laques* en relación con el estudio de la ἐπιμέλεια, Foucault introduce su análisis haciendo referencia a un autor, cuyo libro había leído con interés:

El año pasado les hablé del libro de Patočka que acaba de ser traducido al francés [Foucault nunca mencionó durante el curso de 1983 sobre «El gobierno de sí y el gobierno de los otros» ni el libro ni a Jan Patočka, nda]. Patočka es un filósofo checo muerto hace cinco años, del que ha sido publicado en francés un seminario titulado *Platón y Europa*. Es un texto muy interesante, porque creo que es, entre los libros modernos de historia de la filosofía, el único que dedica mucha importancia a la noción de *epiméleia*, de cuidado en Platón. En esta noción de cuidado, él entrevé las raíces de la metafísica occidental y, por consiguiente, del destino de la racionalidad europea... [final de la frase difícilmente audible. Se entiende solo: «generalmente husserliano»; ndE]. Les recomiendo este libro. El punto en el cual me separaré de él, aunque reconozca cuán interesante es como análisis de la *epiméleia* y del cuidado, estriba en que el autor considera esencialmente a la *epiméleia* no en tanto que cuidado de sí, sino del alma. Es decir, al parecer, él considera esta temática tan sólo bajo la forma, en la dirección y bajo el perfil del conocimiento y de la ontología del alma. Todo lo que, al contrario, es la

noción y el tema del cuidado de sí como puesta a prueba, puesta en cuestión, examen, verificación de la vida (del *bíos*) desaparece de su análisis. Y es precisamente esto lo que quería subrayar al hablar del *Laques*; un texto en el que se ve muy claramente aparecer el *bíos* como objeto del cuidado, mucho más que el alma. Y éste tema del *bíos* como objeto del cuidado me parece que es el punto de partida de toda una práctica y de toda una actividad filosófica⁴⁰².

Tal vez este pasaje sea la expresión más clara de aquello que Frédéric Gros sugiere llamar la «tentación dicotómica»⁴⁰³ de los últimos textos foucaultianos, es decir, la tendencia a leer la historia del pensamiento occidental individuando una serie de coyunturas alrededor de las cuales se distribuirían, oponiéndose, dos diferentes opciones teóricas. Sin embargo, para aquello que aquí nos ocupa, estas afirmaciones merecen toda nuestra atención: en síntesis, ponen de manifiesto dos operaciones específicas llevadas a cabo por Foucault. La primera coincide con una partición de la historia de la filosofía en cuanto cuidado, por la que, por un lado, inspirado en el dialogo platónico *Alcibíades mayor*, estaría un dispositivo de subjetividad articulado alrededor de una $\psi\upsilon\chi\eta$ separada del cuerpo, que se desarrolla como contemplación de sí en el espejo transcendente de lo divino, como metafísica del alma capaz de fundar un sistema de conocimientos basados en el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; y, por otro, expresada en el *Laques*, una práctica de subjetivización estructurada alrededor de la figura del $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, que se constituye como configuración y

⁴⁰² «Je vous avais parlé l'an dernier de ce livre de Patocka qui il vient d'être traduit en français. Patocka, c'est ce philosophe tchèque qui est mort il y cinq ans, et dont on a publié en français en séminaire sous le titre *Platon et l'Europe*. C'est un texte très intéressant, car c'est, je crois, en tout cas parmi les livres modernes d'histoire de la philosophie, le seul qui fait a la notion d'*epiméleia*, de souci chez Platon une place très importante. Et il voit, dans cette notion de souci l'enracinement de la métaphysique occidentale et, par conséquent, du destin de la rationalité européenne [fin de phrase difficilement audible. On entend seulement : 'généralement husserlienne' ; ndE]. Je vous recommande ce livre. Le point sur lequel je me séparerai de lui, tout en reconnaissant, combien il est intéressant comme analyse de l'*epiméleia* et du souci, c'est qu'il envisage essentiellement l'*epiméleia* comme souci non pas de soi, mais de l'âme. C'est-à-dire, qu'il n'envisage, me semble-t-il, cette thématique que sous la forme, dans la direction et sous le profil de la connaissance et de l'ontologie de l'âme. Tout ce qui est au contraire la notion et le thème du souci de soi comme mise en épreuve, mise en question, examen, vérification de la vie (du *bios*), disparaît dans son analyse. Et c'est précisément ce côté-là que je voudrais [souligner] en partant du *Lachès*, texte dans lequel on voit très clairement apparaître le *bios* comme objet du souci, beaucoup plus que l'âme. Et ce thème du *bios* comme objet du souci me [semble] être le point de départ de toute une pratique et toute une activité philosophiques»: en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 119 [pp. 141-142].

⁴⁰³ Cf. GROS, Frédéric. «Platon et les cyniques chez Foucault», en *op. cit.*, p. 65.

ἄσκησις de sí, como estética de la existencia en el horizonte inmanente del mundo⁴⁰⁴. La segunda operación, en cambio, remite al hecho de que, dentro de dicha partición, Foucault inscribe su propia investigación en el dominio de la filosofía como prueba y actitud que plantea la cuestión del βίος, entendido como «manera de vivir», a la vez que limita la propuesta filosófica de Patočka en el ámbito de una reflexión de corte ontológico y gnoseológico sobre la ψυχή: bifurcación originaria entre filosofía en cuanto ἐπιμέλεια εαυτού, es decir, «problematización» y «estilización de sí», y filosofía en cuanto ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, eso es, «ontología del alma». *Alcibíades mayor* y *Laques*: sería, por lo tanto, a partir de estos dos diálogos surgidos de la pluma de Platón como, para Foucault, se nos entregan las posibles matrices de dos supuestas «líneas evolutivas» del tema de la ἐπιμέλεια a lo largo del pensamiento occidental. Dos modalidades de hacer filosofía que, si bien se encuentren muy vinculadas ya en el mismo Platón⁴⁰⁵, sucesivamente no dejarían de desarrollarse, oponiéndose de manera definitiva, hasta instituir esa distancia que, según el autor francés, enfrentaría definitivamente sus planteamientos a los de Patočka.

La opinión de Foucault merece sin duda ser puesta en discusión, ya que incluso el propio Patočka halla esa tensión en el corazón de la doctrina filosófica del cuidado de uno mismo –colocándola, de entrada, en el propio núcleo de la enseñanza socrático–platónica⁴⁰⁶ y, finalmente, decantándose por vislumbrar esa bifurcación constitutiva de la filosofía occidental más en la distancia que separaría a Platón de Aristóteles que en la reflexión del primero⁴⁰⁷–. Y si no cabe lugar a duda sobre el hecho de que Patočka concentre su atención sobre todo en el *Alcibíades mayor*⁴⁰⁸ y en otros diálogos platónicos,

⁴⁰⁴ Como señala Gros: « On a bien l'impression que Foucault, en 1984, mette en balance la philosophie comme domaine discursif, corps de connaissances constituée, et la philosophie comme épreuve et attitude, plutôt que deux types d'étude possibles (transcendantale ou historico-critique) » («Tenemos la impresión de que, en 1984, Foucault pone en la balanza la filosofía como dominio discursivo, cuerpo de conocimientos constituido, y la filosofía como prueba y actitud, y no dos tipos de estudio posibles (trascendental o histórico-crítico)»): en GROS, Frédéric. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 322 [p. 359].

⁴⁰⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 118 [p. 141].

⁴⁰⁶ «Platon aussi connaît le problème de la liberté. L'homme est toujours à l'intérieur de ces deux possibilités fondamentales: il ira soit vers le haut soit vers le bas. [...] L'opposition de ces deux genres de vie, c'est le problème du βίος qui se pose déjà chez Platon. Chacun de ces βίοι est l'œuvre de la liberté, dans chacun c'est moi qui me fais ce que je suis.»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 230.

⁴⁰⁷ Cf. § 3.1.10. de la presente investigación.

⁴⁰⁸ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

sin prestar particular atención al *Laques*⁴⁰⁹ como, en cambio, hace Foucault (llegando a configurar, a partir de su lectura, una ambiciosa interpretación de la historia del pensamiento occidental), por otra parte, a ello hay que agregar que el autor francés se ocupa del *Laques* tan sólo en su último curso en el *Collège de France*, mientras que en los dos cursos anteriores (y, en general, a lo largo de sus últimos años de vida, cuando se pone a estudiar el mundo antiguo) analiza tan sólo otras obras⁴¹⁰. Por lo tanto, para medir la efectiva distancia que separaría estos dos planteamientos, nos parece preciso recorrer a grandes rasgos la lectura foucaultiana de esos dos textos platónicos que, según el autor francés –y pese a la inevitable arbitrariedad que caracteriza toda elección del origen–, se hallarían al principio del pensamiento filosófico del cuidado.

La confrontación entre los dos diálogos platónicos que Foucault lleva a cabo en sus clases de 1984 se desarrolla alrededor de cuatro ejes, que a su vez marcarían otras tantas diferencias fundamentales entre esas dos modalidades del cuidado. Ante todo, la cuestión –que ya hemos analizado– del correlato de la ἐπιμέλεια: en síntesis, aunque la pregunta es la misma –cómo cuidar de los muchachos, cómo prepararlos para la vida adulta–, nota Foucault que aquello que cambia entre los dos diálogos es el objeto del cuidado. En el *Alcibíades mayor*, el «sí mismo» del que uno debe ocuparse es el alma en

⁴⁰⁹ Patočka analizará el *Laques* muy rápidamente en el marco de su curso de 1947 sobre Sócrates: cf. PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, trad. ital. de G. Girgenti y M. Cajthalm (edición bilingüe checo-italiano), Bompiani, 2003, pp. 449-455 [vers. orig. checa: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*, 1947]. En aquella sede, más que a la luz del tema del coraje de la verdad, el *Laques* es interpretado como el diálogo cuyo «tema di fondo è la discussione del giusto atteggiamento nei confronti della fine della vita, della sua minaccia» («tema fundamental es la discusión sobre la correcta actitud para con el fin de la vida, para con su amenaza») (p. 449). En este sentido, ese diálogo mostraría, según Patočka, la manera en que, para Sócrates, la verdadera amenaza al «ser» del hombre no es su muerte, sino la posibilidad de que su existencia, por el miedo a morir, se convierta en una existencia sometida al orden de las cosas en cuanto herramientas que permiten ahuyentar el peligro del fin de la vida. El *Laques*, por lo tanto, sería el diálogo de la fortaleza del hombre frente a la amenaza de la «mera vida», de la «mera existencia» que se pone a sí misma como valor último; en otras palabras, sería el diálogo del «coraje de la muerte».

⁴¹⁰ Respecto del catálogo platónico, Foucault había centrado su atención sobre todo en el *Alcibíades* (en el curso de 1981-1982, titulado *L'herméneutique du sujet*) y en las *Cartas* (en el curso de 1982-1983, titulado *Le gouvernement de soi et des autres*), que, para el filósofo francés, representan una referencia importante para poner de manifiesto, de manera original, cómo en el platonismo se concebía la relación entre política y filosofía. En cambio, respecto de su estudio general sobre la antigüedad, Foucault examina un catálogo de textos mucho más amplio que, como ya hemos indicado en § 2.1.8. de la presente investigación, comprende textos de Platón, Aristóteles, Jenofonte, Plutarco, Epicteto y Séneca, así como los tratados de Hipócrates, Galeno, Cornelio Celso, además de una extensa literatura que va de las *Meditaciones* de Marco Aurelio a la *Ὀνειροκριτικά* de Artemidoro, pasando por el anónimo *Physiologus* del II-III siglo d. C. y los escritos de los padres de la Iglesia.

cuanto realidad ontológicamente distinta del cuerpo; en el *Laques*, en cambio, el cuidado es un «arte» que se dirige a la existencia considerada globalmente, a la «manera de vivir» como objeto de una ocupación y objetivo de una ininterrumpida rendición de cuentas. Por una parte, por ende, en el ámbito del *Laques*, el objeto de preocupación es el βίος, la manera de ser y hacer, el estilo de vida y la práctica de la existencia. Por otra, en el *Alcibíades mayor*, la atención se pone en la ψυχή en cuanto principio transcendente e inmortal⁴¹¹.

Esto nos lleva al segundo motivo de la diferencia entre ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς y ἐπιμέλεια εαυτού, es decir, al hecho de que –agrega Foucault– a partir del *Alcibíades mayor* se establece la prioridad del conocimiento sobre la existencia, la primacía de la auto-contemplación sobre el autopoiesis. En este diálogo, en efecto, la práctica de la ἐπιμέλεια emana sobre todo del precepto délfico del γνῶθι σεαυτόν, por lo que ocuparse uno de sí mismo termina coincidiendo con la contemplación por parte del alma de su afinidad ontológica con ese elemento eterno y divino que se le entrega en el conocimiento. Y si en los textos platónicos, herederos de una próspera tradición anterior, la noción de cuidado aún no propende completamente hacia el tema del conocimiento, en las posteriores reelaboraciones de dicho concepto la prescripción del conocimiento de sí alcanza una indiscutible primacía, a la vez que la dimensión ascética, práctica y existencial asociada a la ἐπιμέλεια y al conocimiento de sí cae en el olvido. El *Alcibíades mayor*, por lo tanto, mostraría claramente el punto de partida de una ἐπιμέλεια que atribuye al alma y a sus virtudes cognoscitivas un privilegio destinado a hacer olvidar el cuidado en cuanto ejercicio que implica toda la existencia, allí donde, por el contrario, el *Laques* representaría justamente la prueba de esta segunda posible modulación de la ἐπιμέλεια. La instauración de sí mismo no ya como ψυχή, sino como βίος, corresponde a una manera de conocer que, aunque remita al principio délfico del «conócete a ti mismo», lo declina de un modo completamente diferente: ya no se trata de la contemplación del alma que mira a sí misma en el espejo de su divinidad, sino de un ejercicio, de una puesta a prueba de la existencia, de un examen de la manera de conducirse⁴¹². En este contexto, conocerse uno a sí mismo significa mirar a su propia vida, rindiendo cuentas de sus propias decisiones, evaluando sus propias acciones, dando forma a su propio estilo.

⁴¹¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 147-148 [pp. 171-172].

⁴¹² Cf. *ibidem*, pp. 148-149 [pp. 172-173].

De ello procede el tercer elemento de la diferencia: si en el *Alcibíades mayor* la incitación a cuidar de sí mismo está dirigida a los jóvenes que quieren gobernar la ciudad, en el *Laques*, en cambio, esa exhortación no está formulada tan sólo para ellos, sino asimismo para los hombres de cualquier edad. El cuidado del estilo de la existencia ha de perpetuarse a lo largo de todas las distintas etapas de la vida⁴¹³: nunca puede darse por concluido, sino que ha de renovarse como práctica ininterrumpida de auto-estilización⁴¹⁴.

Finalmente, un cuarto motivo de la diferencia podría hallarse en la relación fundamental entre subjetividad y verdad. Es cierto: ambos diálogos se ocupan de la cuestión de la verdad: ¿bajo qué condiciones Alcibíades mayor puede decir la verdad sobre sí mismo? ¿Bajo qué condiciones un hombre puede decir la verdad sobre la educación de los jóvenes? Sin embargo, pese a la proximidad de estos interrogantes, las respuestas formuladas serán diferentes. Alcibíades podrá decir la verdad sobre sí mismo sólo tras haber contemplado su propia alma en cuanto partícipe de lo divino: en cambio, en el *Laques*, Sócrates puede arriesgarse a decir la verdad sobre la educación de los jóvenes no tanto por poseer una certidumbre metafísicamente fundada, sino porque su λόγος queda reflejado en su ἔθος, es decir, porque sus actos de veridicción encuentran correspondencia en sus prácticas⁴¹⁵. Hemos ahí, según Foucault, la originalidad del

⁴¹³ «C'est ce pacte de l'*epiméleia* qui apparaît maintenant: c'est toi qui t'occuperas de mes enfants, et non seulement tu t'occuperas de de mes enfants, mais également de moi –selon le principe qui a été évoqué au début du dialogue lorsqu'il a été dit que même lorsque l'on est âgé, et tout au long de sa vie, il faut sans cesse soumettre son existence, la forme de son style d'existence, au *básanos* (à la pierre de touche). C'est en tant que *básanos*, en tant que celui qui fait rendre à chacun raison de son existence, de toute son existence et tout au long de son existence, c'est à ce titre que Socrate est convoqué, convoqué pour les enfants de Lysimaque et pour Lysimaque lui-même» («Aparece ahora el pacto de la *epiméleia*: serás tú quien se ocupe de mis hijos, y no sólo de ellos so también de mí, conforme al principio mencionado al comienzo del diálogo, cuando se dice que, aun cuando uno sea un hombre de edad, y a lo largo de toda su vida, debe poner en cuestión su manera de vivir. Debe someter sin cesar su existencia, la forma de su estilo de vida, al *básanos* (la piedra de toque). Si se convoca a Sócrates, si se lo convoca para los hijos de Lisímaco y para este mismo, es en cuanto *básanos*, en cuanto aquel que hace dar a cada uno razón de su existencia, de toda su existencia y a lo largo de toda ella»): en *ibídem*, p. 142 [p. 168].

⁴¹⁴ Cf. *ibídem*, p. 135 [p. 160].

⁴¹⁵ «La *parrêsia* socratique comme liberté de dire ce qu'il veut es marquée, authentifiée par le son de la vie de Socrate lui-même. La trajectoire n'est donc pas : du courage de Socrate (à la bataille de Dèlion) à sa qualification, sa compétence à parler du courage militaire. La trajectoire est : de l'harmonie entre vie et discours de Socrate à la pratique d'un discours vrai, d'un discours libre, d'un discours franc. Le franc-parler s'articule sur le style de vie» («La *parrhesia* socrática como libertad de decir lo que quiera está marcada, autenticada por el sonido de la vida del propio Sócrates. La trayectoria, en consecuencia, no es: del coraje de Sócrates (en la batalla de Delio) a su calificación, su competencia para hablar del coraje militar. La trayectoria es: de la armonía

Laques: el acceso a la verdad y el poder (de) decir la verdad requieren condiciones éticas que no coinciden con esa idea presente a la largo de toda la reflexión occidental, que Foucault define como «catártica de la verdad», según la cual

para tener acceso a la verdad, es menester que el sujeto se constituya en determinada ruptura con el mundo sensible, con el mundo de la culpa, con el mundo del interés y el placer, con todo el mundo que, en comparación con la eternidad de la verdad y su pureza, representa el universo de lo impuro⁴¹⁶.

En el *Laques*, en cambio, las condiciones espirituales de la relación entre subjetividad y verdad están vinculadas al «coraje de la verdad»⁴¹⁷, a esa «voluntad de verdad» de la que ahora cabe vislumbrar una nueva potencialidad respecto a lo observado por Foucault en la clase inaugural (*L'ordre du discours*) y en el primer curso impartido en el *Collège de France*⁴¹⁸. Se trata del conflicto, del coraje, de la obstinación y de la capacidad de lucha que el sujeto es capaz de poner en marcha para decir la verdad:

¿qué tipo de resolución, qué tipo de voluntad, qué tipo no sólo de sacrificio sino de combate somos capaces de afrontar para llegar a la verdad? Esta lucha por la verdad es otra cosa que la purificación mediante la cual se puede llegar a la verdad⁴¹⁹.

Éste es el tipo de espiritualidad, la forma de presencia de la subjetividad en la verdad, en la que Foucault se ha interesado en sus últimos cursos: en esos análisis se trataba de hacer hincapié sobre todo en el rasgo «ético» de la interrogación filosófica, destacando los efectos de verdad que se originan a partir de una perenne puesta en forma de la vida. Se trataba, en otras palabras, de identificar en la historia del pensamiento

entre vida y discurso de Sócrates a la práctica de un discurso veraz, un discurso libre, un discurso franco. El hablar franco se articula con el estilo de vida»): en *ibidem*, p. 138 [p. 163].

⁴¹⁶ «C'est l'idée que, pour avoir accès à la vérité, il faut que le sujet se constitue dans une certaine rupture avec le monde sensible, avec le monde de la faute, avec le monde de l'intérêt et du plaisir, avec tout le monde que constitue, par rapport à l'éternité de la vérité et sa pureté, l'univers de l'impure» («Es la idea de que, para tener acceso a la verdad, es menester que el sujeto se constituya en determinada ruptura con el mundo sensible, con el mundo de la culpa, con el mundo del interés y el placer, con todo el mundo que, en comparación con la eternidad de la verdad y su pureza, representa el universo de lo impuro»): en *ibidem*, p. 116 [p. 139].

⁴¹⁷ Cf. *ibidem*, pp. 115-116 [p. 138].

⁴¹⁸ Cf. § 2.1.3. de la presente investigación.

⁴¹⁹ «[...] quel type de résolution, quel type de volonté, quel type non seulement de sacrifice mais de combat est-on capable d'affronter pour arriver à la vérité ? Cette lutte pour la vérité, c'est autre chose que la purification par laquelle on peut arriver à la vérité»: FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 117 [p. 139].

occidental la posibilidad de un criterio ético–político inmanente; no en busca del discurso que establezca lo que es bueno para disciplinar, de una vez por todas, la conducta y el juego de fuerzas de la comunidad, sino en pro de la armonía entre lo que uno piensa y dice y lo que uno es y hace en el espacio político. Un criterio que Foucault cree posible hallar en la declinación socrática del elemento de visibilidad requerido por la manifestación de la verdad. Algo que, antes de Sócrates, estaba garantizado por una diferenciación ética entre los ciudadanos, en virtud de su linaje y consiguiente educación; y que, cuando el modelo de educación tradicionalmente reservado a las élites aristocráticas se desmorona, surge como posibilidad de un nuevo criterio de distinción entre lo bueno y lo malo en la manera de vivir:

En ese sentido vemos organizarse una cadena fundamental que es la del cuidado, la *parrhesía* (el hablar franco) y la división ética entre el bien y el mal en el orden del βίος (de la existencia). Tenemos con ello, creo, el esbozo, el bosquejo –ya firme, con todo– de lo que es esa *parrhesía* socrática, que ya no es en absoluto la *parrhesía* política de la que les hablaba la vez pasada. Es sin lugar a dudas una *parrhesía* ética. Su objeto privilegiado, su objeto esencial, [es] la vida y el modo de vida⁴²⁰.

Todo ello explica otras dos diferencias entre esas dos versiones de la ἐπιμέλεια. En primer lugar, el hecho de que en el *Alcibíades mayor* las virtudes evocadas son aquellas del bien y de la justicia, mientras que en el *Laques* se habla del coraje; y, asimismo, el hecho de que la parte final del *Laques* desemboca en una conclusión aporética, ajena a la luminosa certeza metafísica del *Alcibíades mayor*. En otras palabras, en el primero no se llega a una fórmula universalmente válida para el cuidado de sí allí donde, en cambio, en el *Alcibíades mayor* el precepto «conócete a ti mismo» y la ecuación entre alma y divinidad parecen garantizar una sólida solución al problema.

Ahora bien, si estas son las diferencias que Foucault evidencia entre los dos diálogos –diferencias que, como ya hemos afirmado, lo inducen a afirmar que en el *Alcibíades mayor* y en el *Laques* cabe localizar las escenas inaugurales, no sólo de dos diversas interpretaciones de la noción de cuidado, sino también de la misma naturaleza de

⁴²⁰ «C'est en cela que vous voyez s'organiser cette chaîne fondamentale qui est celle du souci, de la *parrêsia* (du franc-parler) et du partage éthique entre le bien et le mal dans l'ordre du bios (de l'existence). On a là, je crois, l'esquisse, le dessin tout de même ferme déjà de ce qu'est cette *parrêsia* socratique, qui n'est plus du tout la *parrêsia* politique dont je vous avais parlé la dernière fois. C'est bel et bien une *parrêsia* éthique, Son objet privilège, son objet essentiel, [c'est] la vie et le mode de vie.»: en *ibidem*, pp. 138-139 [p. 164].

la práctica filosófica—, asimismo es preciso señalar que el propio Foucault, en el curso impartido en 1981 (titulado *Hermenéutica del sujeto*), planteaba dichas diferencias de una manera menos perentoria, demostrándose más interesado en captar esos elementos ambivalentes y paradójicos que ponen la figura de Platón en el origen de una diversificación que ya estaba gestándose en su doctrina, pero que aún estaba por venir. En particular, durante ese curso Foucault se muestra más cauteloso a la hora de interpretar la noción de alma tal como se plantea en el *Alcibíades mayor*, destacando, en cambio, la peculiaridad que ese concepto cobra y el interés que suscita la relación allí establecida entre «alma», «sí mismo» y «cuidado de sí».

Como es bien sabido, en ese diálogo Sócrates procura distinguir la esencia de la ψυχή de lo que le es extrínseco, para destacar su singularidad. Así, operando una serie de distinciones, llega a definir el alma como una realidad diferente al cuerpo y capaz de servirse del lenguaje, de las cosas y del mismo cuerpo en la medida en que no puede reducirse a esas entidades, sino que es capaz de trascenderlas⁴²¹. Ahora bien, aquello que llama la atención de Foucault en 1981 no es tanto la manera empleada para definir la ψυχή, sino el contenido propio de esa definición. Ya no se trata del alma como «yunta alada» (*Fedro*⁴²²), o del alma en cuanto «prisionera» del cuerpo (*Fedón*⁴²³), o siquiera del alma en cuanto estructura jerárquica que es preciso armonizar (*República*⁴²⁴); en el *Alcibíades mayor*, el alma se define como sujeto de acción, es decir, como el principio del movimiento existencial que utiliza, dirige y maneja. En particular, el autor francés invita a prestar atención al verbo χρῆσθαι, atribuido en ese diálogo al alma, y a sus dos acepciones fundamentales: en efecto, si por un lado ese verbo significa «valerse de» algo, por otro, también remite al hecho de que algo «está relacionado» con algo. La χρῆσις que la ψυχή establece con el mundo es, por lo tanto, una relación de tipo instrumental con el cuerpo y con el entorno, pero indica asimismo la posición transcendente del alma respecto a lo de que se vale, perfilando —tal como pone de manifiesto Patočka, hablando de cuidado en cuanto προᾶξις⁴²⁵— la ἐπιμέλεια no en los términos de un (pre)ocuparse de un entidad sustancial, sino como cuidado de un principio de acción que guarda relaciones plurales con el mundo:

⁴²¹ Cf. PLATÓN, *Alcibíades I*, 129b-130c.

⁴²² Cf. PLATÓN, *Fedro*, 246a-d.

⁴²³ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 64c-65a.

⁴²⁴ Cf. PLATÓN, *República*, IV, 443d-e.

⁴²⁵ Cf. § 3.1.10. de la presente investigación.

Como podrán ver, entonces, cuando Platón (o Sócrates) se vale de esta noción de *khresthai/khrêsis*, para llegar a identificar qué es ese *heautón* (y aquello a lo que éste hace referencia) en la expresión «ocuparse de sí mismo», en realidad quiere designar no una relación instrumental determinada del alma con el resto el mundo o el cuerpo sino, sobre todo, la posición de algún modo singular, transcendente, del sujeto con respecto a lo que le rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo. Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khêsis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. [...] ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es «sujeto de» cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo⁴²⁶.

Asimismo, las mismas cautelas adoptadas por Foucault en el curso de 1981 a la hora de interpretar la noción de $\psi\upsilon\chi\eta$ también funcionan respecto a la relación entre cuidado y conocimiento. En efecto, si es cierto que las antiguas técnicas de sí se encuentran subordinadas al imperativo del conocimiento de sí, por otra parte, el cuidado de sí –señala Foucault– no cae en el olvido (como, en cambio, acontece en lo que el autor francés define como el «momento cartesiano» de la filosofía moderna⁴²⁷), sino que llega a compenetrarse con el principio del $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$.

El hecho de prestar atención a las consideraciones planteadas por Foucault en su curso de 1981 es debido a que ofrecen la posibilidad de poner en tela de juicio la contundencia de sus afirmaciones expresadas en el curso de 1984: esas consideraciones,

⁴²⁶ «Donc, vous voyez, lorsque Platon (ou Socrate) se sert de cette notion de *khresthai / khêsis*, pour arriver à repérer ce que c'est que ce heauton (et ce qui est référé par lui) dans l'expression «s'occuper de soi-même», il veut en réalité désigner, non pas une certaine relation instrumentale de l'âme au reste du monde ou au corps, mais surtout la position en quelque sorte singulière, transcendante, du sujet par rapport à ce qui l'entoure, aux objets qu'il a à sa disposition, mais aussi aux autres avec lesquels il a relation, à son corps lui-même, et enfin à lui-même. On peut dire que quand Platon s'est servi de cette notion de *khêsis* pour chercher quel était le soi dont il fallait s'occuper, ce n'est absolument pas l'âme substance: c'est l'âme-sujet. [...] s'occuper de soi-même sera s'occuper de soi en tant que l'on est «sujet de», d'un certain nombre de choses: sujet d'action instrumentale, sujet de relations avec autrui, sujet de comportements et d'attitudes en général, sujet aussi de rapport à soi-même. C'est en tant que l'on est ce sujet, ce sujet qui se sert, qui a cette attitude, qui a ce type de rapports, etc., que l'on doit veiller sur soi-même qu'il a découvert.» : en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, op.cit., p. 56 [p. 68].

⁴²⁷ Cf. § 4.1.1. de la presente investigación.

en efecto, exhibiendo la proximidad entre el «cuidado del alma» tematizado y estudiado por Patočka y el «cuidado de sí» analizado y planteado por el autor francés, evidencian la afinidad de sus respectivas visiones de la práctica filosófica, entendida por ambos como permanente militancia crítica en y contra el mundo, como ininterrumpida puesta en cuestión de las dinámicas productoras de realidad. Como señala Caterina Croce,

Parece que ambos filósofos, por medio de la expresión «vida filosófica», no quieren aludir en absoluto a una dimensión de la existencia que habría que llevar al margen del resto de la comunidad humana, sino a la elección de buscar una coherencia entre *lógos* y *êthos*. La voluntad de encontrar una correspondencia entre vida y pensamiento se traduce en la tendencia a poner en entredicho las certezas ingenuas que orientan nuestra vida: en ambos filósofos se encuentra presente la tensión de desestabilizar lo que se da por hecho, de dudar de la transparencia neutra de la superficie [traducción mía, nda]⁴²⁸.

Será esta idea de práctica filosófica, compartida con Patočka⁴²⁹, el hilo conductor del último curso de 1984, allí donde el problema de la relación entre existencia y verdad llevaría a Foucault a analizar el cinismo antiguo: un estudio sobre cuya base el autor francés cimentará una reevaluación radical de la verdad filosófica, en cuanto alteridad radical⁴³⁰ ubicada del lado de la praxis, de la prueba de vida y, sobre todo, de la transformación del mundo. En efecto, con los cínicos ya no se tratará de hacer hincapié tan sólo en el significado del «cuidado» en cuanto gobierno y constitución de sí en

⁴²⁸ «Sembra che entrambi i filosofi con «vita filosofica» non vogliano affatto alludere a una dimensione dell'esistenza da condursi in maniera separata dal resto della comunità umana, ma alla scelta di cercare una coerenza tra logos ed ethos. La volontà di trovare una rispondenza fra vita e pensiero si traduce nella tendenza a mettere in discussione le certezze ingenuie che orientano la nostra vita: in entrambi è presente la tensione a destabilizzare ciò che è dato per garantito, a dubitare della trasparenza neutra della superficie.»: en CROCE, Caterina. *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, 2014, p. 35.

⁴²⁹ «La philosophie comme μελέτη θανάτου –*meditatio mortis*– non pas pour une autre vie, pour la vie objectivée, mais pour ce qui n'est pas de ce monde, étant ce qui rend possible et fonde le monde» («La filosofía como μελέτη θανάτου –*meditatio mortis*– no para otra vida, para la vida objectivada, sino para lo que no es de este mundo, siendo lo que hace posible y funda el mundo [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», en *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. de E. Abrams, Millon, 1995, p. 160. Cf. § 3.1.8 de la presente investigación.

⁴³⁰ «Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre» («Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra»): en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 311 [p. 350].

función del gobierno de los otros, o en cuanto ejercicio de una libertad que trata de enmendar los errores, denunciando los falsos saberes y destacando las discordancias entre discursos y actos, para formar una comunidad más justa. La introducción del concepto de *parrhesía* en su versión cínica coloca, más bien, el discurso y la práctica filosófica en una posición de ruptura total con todas y cada una de las formas habituales de existencia. Aquello contra lo que los cínicos arremeten no es el error, el descuido o el desacierto de quien no cuida de sí mismo –y, por lo tanto, no está capacitado para gobernar a los otros–, sino el conjunto de las costumbres y los valores vigentes de la cultura (antigua), valorados como «moneda falsa»⁴³¹ respecto de la «verdadera vida», es decir, de la existencia considerada en su verdad elemental, despojada de todo artificio. A través del análisis de la parábola cínica, el objetivo de Foucault, por lo tanto, coincide con la necesidad de mostrar que la práctica filosófica, en cuanto cuidado de sí, no es sino un cuidado político–parrhesiástico del mundo que se desarrolla en los términos de una crítica del mundo –en la propia medida en que la «verdadera vida» filosófica propicia y clama por la transformación de la realidad, por el advenimiento de un «mundo otro». Como señala Frédéric Gros:

El cínico se esfuerza por llegar a la «verdadera vida» con el objeto de provocar a los otros a entender que se engañan, se extravían, y patentizar la hipocresía de los valores vigentes. Mediante esa irrupción disonante de la «verdadera vida» en medio del concierto de mentiras y apariencias, de injusticias aceptadas e iniquidades disimuladas, el cínico hace surgir el horizonte de un «mundo otro» cuyo advenimiento supondría la transformación del mundo presente. Esta crítica, que supone un trabajo continuo sobre sí mismo y una intimación insistente de los otros, debe interpretarse como una tarea política. Y esa «militancia filosófica», como la llama Foucault, constituye incluso la más noble y elevada de las políticas: es el gran *politéuesthai* de Epicteto.⁴³²

⁴³¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 225-226 [pp. 257-258].

⁴³² «Le cynique s'efforce à la 'vrai vie' afin de provoquer les autres à entendre qu'ils se trompent, s'égarent, et faire éclater l'hypocrisie des valeurs reçues. Par cette irruption dissonante de la 'vrai vie' au milieu du concert des mensonges et de faux-semblants, des injustices acceptés et des iniquités dissimulées, le cynique fait surgir l'horizon d'un «monde autre», dont l'évènement supposerait la transformation du monde présente. Cette critique, supposant un travail continu sur soi et une mise en demeure insistante des autres, doit être interprétée comme une tâche politique. Et cette 'militance philosophique' comme Foucault l'appelle constitue même la plus noble et la plus haute de politiques : c'est le grand *politéuesthai* d'Epictète»: en GROS, Frédéric. «Situation du cours», FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 326 [pp. 363-364].

2.1.11. Conclusión.

Mucho se ha debatido acerca del «último Foucault», de su «revalorización» de la moral griega, ya se trate de la clásica o de la helenística, y de una suerte de «retorno a la antigüedad», a partir del cual el autor francés habría rehabilitado una «ética de los placeres», como alternativa a la «ética sexual» del cristianismo. Sin embargo, leer a Foucault a partir de una idea de «revalorización histórica» puede engañar respecto al planteamiento arqueológico y genealógico de su pensamiento, que incita a desconfiar de las semejanzas entre pasado y presente y a captar, en cambio, las diferencias que vuelven inviable toda reutilización de conceptos o prácticas sólo nominalmente coincidentes con las necesidades de una determinada época. En otras palabras, del mismo modo que ocurre en Patočka⁴³³, su idea de filosofía, ya se trate de hacer la vivencia histórica de la contemporaneidad o de plantear un «diagnóstico del presente», coincide más bien con el perfil de un perenne «tanteo» histórico-crítico de las estructuras que rigen la cotidianidad, es decir, con la imagen de una continua «problematización» de la tradición que toda realidad entraña, precisamente para aprehender las historias fragmentarias y múltiples de las diferencias, allí donde comúnmente suele suponerse el despliegue histórico-progresivo de las diversas identidades.

Por ende, hacen falta muchas mediaciones, contextualizaciones y una exigencia de rigor y cautela crítica a la hora de analizar los planteamientos foucaultianos presentados en los últimos libros, en los cursos del *Collège de France* y en las entrevistas de aquel período. El riesgo, siempre implícito en el gesto que trata de restituir el perfil de unos problemas tal como se han desarrollado en el discurso y la práctica de un autor, consiste en aglutinar su trayectoria alrededor de pocas y escuetas fórmulas, que parecen encerrar en su pureza el sentido oculto de sus planteamientos. Un destino interpretativo que, en el caso de Foucault, casi ha asumido los contornos de la verdad.

⁴³³ «Ahora bien, bajo esta forma la filosofía —como cuestión radical del sentido, cuestión basada en la perturbación del sentido vital recibido de modo ingenuo e inmediato y que arrastra en su surco la cuestión de la verdad y no deja de impulsar así la problematización cada vez más lejos— solamente ha sido desarrollada en su línea occidental.»: en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. de A. C. Ibáñez, Edicions 62, 1988, p. 169. Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

A partir de estas precauciones metodológicas, también el tema del «cuidado» ha de ser abordado con prudencia toda vez que las interpretaciones y las lecturas de Foucault apuntan a la posibilidad de trasladar al presente el principio ético de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. En su última entrevista de mayo de 1984, el propio Foucault afirmaba irónicamente que los griegos no le habían parecido ni ejemplares, ni particularmente dignos de admiración ética; al contrario, «los había encontrado»

no muy perfectos. Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, estilo que vincularon sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso. Toda la antigüedad me parece que ha sido un «profundo error»⁴³⁴.

Por lo tanto, así como sugiere Paul Veyne⁴³⁵, hay que quitarle énfasis –un énfasis existencialista, agregamos nosotros– al problema del «cuidado de sí» y a la idea de una «estética de la existencia»; no para negar su vinculación con la «ontología histórica de nosotros mismos» o con la «ontología de la actualidad» –y ni siquiera para rechazar la posibilidad de una selección en el pensamiento griego de elementos ética y políticamente significativos–, sino para atribuirles la función crítica que, en realidad, esos dos principios podrían llevar a cabo en la problematización contemporánea de la subjetividad, es decir, en la apertura hacia los modos posibles de constituir nuestro «sí mismo», tanto colectivo como individual⁴³⁶:

Tal vez el problema del sí mismo no es descubrir lo que es en su positividad; tal vez el problema no es descubrir un sí mismo positivo o el fundamento positivo del sí mismo. Tal

⁴³⁴ «Pas très fameux. Ils ont buté tout de suite contre ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique : entre, d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style d'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous, style qu'ils ont approché sans doute plus ou moins obscurément avec Sénèque et Épictète, mais qui n'a trouvé la possibilité de s'investir qu'à l'intérieur d'un style religieux. Toute l'Antiquité me paraît avoir été une «profonde erreur». »: en FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 354, p. 698 [tr. cast., *El retorno de la moral*, en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, 383].

⁴³⁵ Cf. VEYNE, Paul. «Le dernier Foucault et sa morale», en *Critique*, n. 471-472, 1986, pp. 935-941 [tr. cast., *El último Foucault y su moral*, trad. de Ana María Escalera, Estudios. Filosofía-Historia-Letras n.9, ITAM, 1987 texto consultable en línea: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html]

⁴³⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 354, p. 698 [pp. 385-387].

vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos.⁴³⁷

Dicho de otro modo, el tema del «cuidado» en Foucault no parece estar vinculado tan sólo a la mera reivindicación de una libertad abstracta, sino sobre todo a la idea de «vida filosófica» en cuanto ininterrumpida praxis ético-política de una crítica «militante»⁴³⁸: es decir, vinculado a una idea de existencia en la cual la filosofía, en cuanto discurso y práctica que apelan al valor entendido como interés y coraje de la verdad (ἀλήθεια), introduce en el juego de las relaciones de fuerzas (πολιτεία) una disconformidad, una diferencia en el modo de ser (ἔθος) que pone en tela de juicio ese mismo juego y las verdades que lo sostienen, a la vez que lo enriquece:

Alêtheia, politeía, êthos: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días⁴³⁹.

Por eso, tal como le ocurre a Patočka⁴⁴⁰, el principal punto de vinculación de la actualidad con la moral antigua se encuentra, para Foucault, en la necesidad de pensar una ética y una filosofía que no prescriban y no se funden en leyes universales, que no pasen sola y exclusivamente por programas políticos:

Hoy en día, las regiones activas del intelecto ya no son la literatura o la especulación. Un nuevo campo emerge. Son las preguntas de las enfermeras o de los guardias de prisiones las que interesan –o deberían interesar– a los intelectuales. Son infinitamente más importantes que los anatemas que se lanzan a la cabeza los profesionales de la

⁴³⁷ FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, Siglo XXI, 2016, p. 89. [vers. orig. fr., *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, 2013].

⁴³⁸ Cf. las bellas páginas dedicadas al nexo entre «vida militante» y «βίος φιλοσοφικός» en los cínicos, dictadas durante el último curso en el *Collège de France*: en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, op. cit., pp. 261-264 [pp. 297-301].

⁴³⁹ «*Alêtheia, politeía, êthos* : c'est l'irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c'est leur relation nécessaire et mutuelle, c'est la structure d'appel de l'une vers l'autre et de l'autre vers l'un qui a, je crois, soutenu l'existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu'à nous»: en *ibídem*, p. 62 [p. 84].

⁴⁴⁰ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

intelectualidad parisina. [...] Esto es importante y significativo. La innovación ya no pasa por los partidos, los sindicatos, las burocracias, la política. *Se trata de un cuidado individual, moral*. Ya no preguntamos a la teoría política que nos diga qué hacer, ya no son necesarios los tutores. El cambio es ideológico, y profundo [cursivas y traducción mías, nda]⁴⁴¹.

La experiencia del «cuidado de sí» tal como era practicado en la antigüedad, no se ofrece como un programa de acción política a gran escala, sino como un indicio de que en la historia ha sido posible pensar la subjetividad de manera diferente (así como ha sido posible elaborar la constitución de sí a través de estrategias marcadas por una idea de «racionalidad» no vinculada con la adecuación a una verdad dada) y practicar proyectos de libertad que excluían, o reducían siquiera, las disciplinas de la obediencia. La arqueología, la genealogía, las problematizaciones y las herramientas de esa filosofía «crítica» propugnada por Foucault muestran, pues, que el «vínculo analítico» entre moral, sociedad y política no es natural y necesario, sino contingente e histórico: en lugar de ver una peligrosa «crisis de los valores» en la perenne mutación de las costumbres y las

⁴⁴¹ «Aujourd'hui, les régions actives de l'intellect ne sont plus la littérature ou la spéculation. Un nouveau champ émerge. Ce sont les questions des infirmières ou du gardien de prison qui intéressent - ou qui devraient intéresser- les intellectuels. Elles sont infiniment plus importantes que les anathèmes que se jettent à la tête les intellectuels professionnels parisiens. [...] C'est important et significatif. L'innovation ne passe plus par les partis, les syndicats, les bureaucraties, la politique. Elle relève d'un souci individuel, moral. On ne demande plus à la théorie politique de dire ce qu'il faut faire, on n'a plus besoin de tuteurs. Le changement est idéologique, et profond»: en FOUCAULT, Michel. «Une mobilisation culturelle», en *Dits et Écrits*, vol. III, *op. cit.*, § 207, p. 330. Se trata de una pequeña entrevista que Foucault dio al diario *Le Nouvel Observateur* en septiembre de 1977 (mientras estaba disfrutando de un año sabático y, supuestamente, estaba preparando sus cursos de 1978-1979 sobre liberalismo y neoliberalismo), tras acudir a un encuentro entre personas comprometidas en la intervención en ámbitos específicos de la sociedad, organizado por el mismo diario y la revista *Faire* a la víspera de las elecciones de 1978 – encuentro en el que Foucault participaría inscribiéndose en el taller de debate sobre la «medicina de barrio»–; pues bien, aunque (como nos recuerda la nota de introducción a la entrevista presente en *Dits et Écrits*) Foucault «siempre afirmó su escepticismo sobre la estrategia autogestora, su hostilidad hacia las nacionalizaciones leninistas del Programa común y el débil alcance de la oposición entre Estado y sociedad civil [traducción mía, nda]», creemos que esta entrevista es extremadamente importante porque nos muestra el momento biográfico a partir del cual, para el autor francés, la in(ter)venición política de la realidad –es decir, la posibilidad de «subjetivizarse» políticamente los individuos a fin de transformar su mundo– pasa sobre todo por su implicación ética –en aquel caso, por su participación en un modesto taller– y no por la negociación política «institucional» –en aquella situación, se trataba de la discusión entre socialistas y comunistas acerca del «programa común» con el que presentarse juntos a las venideras elecciones de 1978–. Es ese taller lo que está en línea con los proyectos de cambio político y social de mayo de 1968, y no la posible victoria electoral de la «Union de la gauche» (elecciones que, finalmente, aquella «Union» perdería por la ruptura por parte del Partido Comunista Francés del pacto electoral con los socialistas, ocurrida justo unos días después de celebrarse el encuentro al que asistió Foucault).

instituciones, para Foucault, se debería más bien vislumbrar otras tantas posibilidades estratégicas, sin «esperar la Revolución para comenzar a actualizarnos»⁴⁴², como aún agrega Veyne. Las así llamadas «prácticas de la libertad» sólo están al alcance de un sujeto que puede «elaborarse a sí mismo» en todos y cada uno de los momentos de su existencia, pero siempre respetando el principio de su propia «autonomía» respecto de la tradición ético-política que lo (in)forma. Desde esta perspectiva, recordando lo que afirma Foucault en *The Subject and Power* («Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.»)⁴⁴³, S. Chignola escribe: «un rechazo, pues, pero mediante el cual se articula el desfondamiento del último bastidor teatral sobre el que se representa la escena del poder: rechazar lo que somos significa avanzar más allá de las formas de individuación «gobernadas» por una producción divisiva de la verdad [traducción mía, nda]»⁴⁴⁴.

Un ejemplo flagrante de ese modo de plantear el lazo «crítico» entre cuidado y filosofía es la manera en que Foucault desarrolla su reflexión alrededor de la homosexualidad: su pensamiento está dirigido justamente hacia la autonomía en la constitución de sí y no hacia la reivindicación de una identidad sexual. Pese al significativo papel histórico que han desempeñado y al grado de libertad alcanzado gracias a su pujanza, los movimientos homosexuales que insisten en la necesidad de crear

⁴⁴² «La idea de estilo de existencia ha jugado un gran papel en las conversaciones y, sin duda en la vida interior de Foucault, durante los últimos meses de una vida que sólo él sabía amenazada. «Estilo» no quiere decir distinción; la palabra está tomada en el sentido de los griegos para quienes un artista era, ante todo, un artesano y una obra de arte, una obra simplemente. La moral griega está bien muerta actualmente y Foucault estimaba tan poco deseable como imposible resucitarla. Pero, un detalle de esa moral, a saber la idea de un trabajo de sí sobre sí, le pareció susceptible de retomar un sentido actual, a la manera de una de esas columnas de los templos paganos que se ven a veces por ahí reutilizadas en edificios recientes. Se cree adivinar ciertos rasgos de este diagnóstico: el yo, al tomarse a sí mismo como obra a realizar, podrá fincar una moral que ni la tradición ni la razón respaldarán ya como artista de sí mismo, el yo gozará de esta autonomía de la que no puede ya prescindir la modernidad. «Todo ha desaparecido», decía Medea, «pero algo me queda: yo». En fin, si el yo nos libera de la idea de que entre la moral y la sociedad (o entre lo que así llamamos) hay un vínculo analítico o necesario, ya no tendremos que esperar la Revolución para comenzar a actualizarnos: el yo es la nueva posibilidad estratégica.» en VEYNE, Paul. «Le dernier Foucault et sa morale», *op. cit.* [texto consultable en línea: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html].

⁴⁴³ «We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries»: en FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en *op. cit.*, p. 216 [p. 11].

⁴⁴⁴ «[...] un rifiuto, dunque, ma attraverso il quale si articola lo sfondamento dell'ultima quinta teatrale sulla quale si rappresenta la scena del potere: rifiutare ciò che siamo significa procedere oltre le forme di individuazione 'governate' da una produzione divisiva della verità»: en CHIGNOLA, Sandro, «Biopotere e governamentalità», en MARCENÒ, Sereno; VACCARO, Salvo (eds.), *Il governo di sé, il governo degli altri*, Duepunti Edizioni, 2010, p. 107.

una cultura o una literatura exclusivamente homosexual –y, en general, las teorías de la «diferencia sexual»– se le presentan a Foucault mucho más adheridos de lo que se suele admitir a los mecanismos de poder que definen la identidad individual y, en todo caso, perfectamente homogéneos a esa nueva racionalidad gubernamental neoliberal, cuyo objetivo prioritario –como hemos visto antes⁴⁴⁵– estriba precisamente en producir y gestionar la libertad, en optimizar la regulación de las «diferencias», es decir, de las diferentes identidades. Por el contrario, la experiencia de la homosexualidad debería representar, añade Foucault, una salida de las estructuras de la identidad que se prescriben en una sociedad normalizadora, por lo que, en lugar de ser considerada como un caso particular o como un nuevo sistema de «identificaciones», debería representar el paradigma reconocible de una mutación del «hombre de deseo», que, en vez de atañer tan sólo a la «identidad homosexual», atraviesa toda forma de relación intersubjetiva, incluyendo toda forma de amistad y de relaciones heterosexuales. Por otra parte, el propio repudio de una experiencia de la sexualidad normalizada y codificada es aquello que deja aparecer, en muchos frentes, la «fuerza creativa» de una sexualidad entendida como actitud y no como naturaleza, como libre elección y no como necesidad⁴⁴⁶.

De ahí también que, en los últimos años, Foucault vincule su exigencia crítica de historización a Kant, es decir, al primer autor que enlazó «estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con el conocimiento, con una reflexión sobre la historia y con un análisis particular del momento singular en el que él escribe y a causa del que él escribe [traducción mía, nda]»⁴⁴⁷. Quizá no sea la imagen corriente del filósofo alemán; sin embargo, es aquella a la que el «último Foucault» una y otra vez alude a la hora de reparar en el hecho de que, en el pensamiento kantiano, la propia universalidad

⁴⁴⁵ Cf. § 2.1.7. de la presente investigación.

⁴⁴⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 293, pp. 163-167. Cf. también, FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 358, pp. 735-746 [tr. cast., *Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad*, en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, trad. de Ángel Gabilondo, *op. cit.*, pp. 417-429].

⁴⁴⁷ «L'hypothèse que je voudrais avancer, c'est que ce petit texte se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire. C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise. Sans doute, ce n'est pas la première fois qu'un philosophe donne les raisons qu'il a d'entreprendre son œuvre en tel ou tel moment. Mais il me semble que c'est la première fois qu'un philosophe lis ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et un analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit»: en FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 339, p. 568 [p. 341].

del sujeto de conocimiento no es definida como una necesidad natural, sino como una forma histórica que se constituye en la filosofía, es decir, en el «cuidado de sí» en cuanto actividad de veridicción cuya modalidad es específicamente ético-política⁴⁴⁸. Ésta, para Foucault, es la Ilustración que ha definido la actitud de la crítica en sus comienzos: una crítica, cuya incitación a reflexionar «sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular»⁴⁴⁹ aún marcaría nuestro presente:

No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre se necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op.cit.*, § 326, p. 411.

⁴⁴⁹ «La réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte»: en FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et Écrits*, IV, *op.cit.*, § 339, p. 568 [p. 341].

⁴⁵⁰ «Je ne sais s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières ; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté»: en *ibidem*, p. 578 [p. 352].

TERCERA PARTE

3.1. LA «FENOMENOLOGIA ASUBJETIVA» DE PATOČKA: EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE SUBJETIVIDAD Y MUNDO Y EL «CUIDADO DEL ALMA»

3.1.1. *El cuidado del alma y el problema de la relación entre subjetividad y mundo-verdad.*

Si bien es cierto que Foucault, además de interpretarla como un capítulo fundamental en la historia de los modos de subjetivación de Occidente, ha vislumbrado en la filosofía en cuanto «cuidado» una réplica ético-política contra los dispositivos de saber-poder, por otro lado, también Jan Patočka ha intentado reflexionar sobre la irrupción de la filosofía, en cuanto «cuidado del alma», como posibilidad de lectura de la historia occidental y como acontecimiento (potencialmente siempre presente) de una ética de la existencia basada en la verdad.

Lejos de ser una noción de poca monta, la ἐπιμέλεια representa, para Patočka, uno de los pilares del devenir histórico-filosófico de Occidente, tal como está desarrollado sobre todo en sus últimas obras⁴⁵¹. Allí, el autor checo menciona una y otra vez la importancia de este concepto y de los discursos y las prácticas que supuso; la noción de «cuidado» sería el elemento central del patrimonio cultural europeo, hasta el punto de que el destino de Europa, es decir, de la civilización occidental, estaría estrechamente ligado al destino de la ἐπιμέλεια. No se trata sólo de una referencia aislada, sino de una tesis que cobra valor a lo largo de la última parte de su vida: en la medida en que coincide con el movimiento de apertura que problematiza el sentido previo del mundo, en cuanto producto específico del pensamiento occidental, el cuidado es, para Patočka, el punto de

⁴⁵¹ Por ejemplo, cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 105 [vers. orig. checa: «Kacířské eseje o filosofii dějin», en *Péče o duši, Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3 (*El cuidado del alma, Escritos reunidos de Jan Patočka*, vol. 3), ed. I. Chvatík y P. Kouba, OIKOYMENH, 1999, pp. 11–144], donde el autor checo afirma «[...] es el cuidado lo que ha engendrado a Europa; y podemos sostener esta tesis sin la menor exageración.». Cf. también PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 21: «[...] le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage européen [...]».

origen y el hilo conductor de un conjunto de aspiraciones filosóficas, teóricas y prácticas que corresponde a la historia de Europa en cuanto historia occidental:

Aquí descansa no sólo la especificidad, la autonomía, sino también la continuidad de la manera de vivir europea, en esa posibilidad nacida en el suelo de Europa. Europa en cuanto Europa ha nacido a partir de la noción de cuidado del alma. [traducción mía, nda]⁴⁵².

A diferencia de Foucault, a lo largo de mucho tiempo Patočka ha sido reconocido tan sólo como uno de los más atentos especialistas de la fenomenología husserliana. Sin embargo, para aquello que aquí nos convoca, será necesario refutar esa lectura y arrojar nueva luz sobre su elaboración filosófica. En efecto, si es cierto que en sus años de formación en Friburgo, culminados con la tesis de habilitación de 1936, titulada *El mundo natural como problema filosófico*, el joven Patočka aún se muestra fiel a Husserl, encontrando en la base del dualismo entre «mundo natural» y «mundo de la ciencias» el sentido de la actividad subjetiva que forma a ambos⁴⁵³, por otra parte, sobre todo a partir de finales de los años cincuenta del siglo pasado, se va distanciando de la interpretación husserliana de la conciencia como ser absoluto y, tras creer necesario «someter todo el complejo de la donación originaria del mundo a un nuevo y hondo análisis [traducción mía, nda]»⁴⁵⁴, termina formulando una original propuesta filosófica, que irá en contra de la inicial adhesión a la fenomenología de su maestro.

El punto de partida de ese análisis crítico radica en el argumento de que si es cierto que, al principio, Husserl estaba en busca de las condiciones de posibilidad del aparecer de los fenómenos —es decir, en busca de aquello que deja aparecer lo que aparece—, posteriormente habría interrumpido su investigación para, en cambio, centrarse

⁴⁵² «C'est en cela que résident non seulement la spécificité, l'autonomie, mais aussi la continuité de la vie européenne, en cette possibilité née sur le sol de l'Europe. L'Europe en tant qu'Europe est née du thème du soin de l'âme»: en *ibidem*, p. 79.

⁴⁵³ Cf. PATOČKA, Jan. *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. de J. Daněk e H. Declève, Nijhoff, 1976, p. 1 [vers. orig. checa: *Přirozený svět jako filosofický problém*, J. Rašín, 1936]. Para un análisis más profundo y detallado de este trabajo de Patočka, cf. ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, Universidad Pontificia de Comillas (tesis doctoral), 2011, pp. 80-116.

⁴⁵⁴ «Il faut soumettre tout le complexe de la donation originnaire du monde à une analyse nouvelle et approfondie»: en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. de E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 51 [vers. orig. checa: «Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech» («El mundo natural en la meditación de su autor tras treinta y tres años»), 1970].

en el examen de una singularidad del aparecer, la de la conciencia subjetiva, dejando así de explorar la fenomenicidad como tal. ¿A partir de qué momento y por qué Husserl no ha podido pensar la fenomenicidad en cuanto autónoma, es decir, no dependiente de la conciencia subjetiva? ¿Qué es la estructura del aparecer si no puede ser la propiedad de un ente subjetivo? ¿Qué es la fenomenalidad del fenómeno, es decir, el *a priori* de lo que aparece? Como se puede leer en su ensayo de 1975, titulado *Epoje y reducción*, uno de los errores en los que habría incurrido Husserl, y que no le habría permitido concentrar sus esfuerzos en el aparecer como tal, sería la función limitada que acaba atribuyendo a la «epojé». De haber radicalizado esta última, de hecho, le hubiera sido posible a Husserl remontar del mundo de los fenómenos al fenómeno del mundo⁴⁵⁵: sin embargo, limitando la «epojé» al mundo objetivo, por el miedo a reducir la fenomenicidad a la inmanencia pura⁴⁵⁶, Husserl la habría convertido en mera reducción fenomenológica, es decir, en una mera etapa hacia la reducción a la región de la conciencia pura –reducción que pone de manifiesto su proceso de constitución del mundo y de las objetividades–.

Ahora bien, señala Patočka, el hecho de tematizar el aparecer como tal no significa en absoluto reducirlo a la inmanencia pura, sino reconocer su estatuto respecto del ámbito subjetivo. En efecto, si, por un lado, es imposible renunciar a la subjetividad (ya que, retomando una de las conclusiones que Heidegger mostraba en *Ser y tiempo*⁴⁵⁷, nada puede manifestarse si no hay un determinado «algo» al que aparecer), por otro (en la medida en que el ámbito subjetivo no se configura como un espacio privilegiado en la constitución del mundo, sino como «un lugar» en el que el mismo mundo se manifiesta según perspectivas y modalidades siempre nuevas), tampoco es posible reducir la estructura de la manifestación a la legalidad interna de la conciencia: en otras palabras, puesto que no es «de índole objetiva al modo de la naturaleza o subjetiva al modo del yo»⁴⁵⁸, la verdad de la esfera fenoménica no puede amoldarse según la configuración formal de la subjetividad.

⁴⁵⁵ Cf. PATOČKA, Jan. «Epoje y reducción» (1975), en *El movimiento de la existencia humana*, trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, 2004, pp. 247-250 [vers. orig. alemana, «Epoché und Reduktion», en Bucher Drüe, Seebohm (eds.), *Bewusstsein. Gerhard Funke zu eigen*, Bouvier, Bonn, 1975].

⁴⁵⁶ Cf. *ibidem*, pp. 242-246.

⁴⁵⁷ Cf. § 1.2.3. de la presente investigación.

⁴⁵⁸ «Hay un campo fenoménico, un ser del fenómeno como tal, que no puede reducirse a ningún ente que aparece en él, que, por tanto, no puede explicarse nunca por el ente, sea de índole objetiva al modo de la naturaleza o subjetiva al modo del yo»: en PATOČKA, Jan. «El

Si ponemos énfasis en estos planteamientos no es tan sólo porque alrededor de esos argumentos pivota la reflexión de Patočka, sino porque creemos que la relevancia y la insistencia que van adquiriendo ponen al descubierto la cuestión nuclear que la anima. Se trata de una problemática que creemos que coincide tanto con la cuestión fundamental que, como hemos intentado demostrar anteriormente, atraviesa el recorrido filosófico de Foucault, como con la pregunta fundamental que Heidegger había planteado, en su radicalidad, a la filosofía a principios del siglo XX⁴⁵⁹: en concreto, nos referimos a la cuestión sobre las relaciones que se instituyen entre subjetividad y verdad. Así es; Patočka declina esa interrogación en los siguientes términos: ¿qué sentido tiene la autonomía del aparecer? ¿Cómo puede la fenomenicidad ser autónoma respecto a la subjetividad implicada en la aparición? No obstante, aquello que el filósofo checo plantea no es sino la cuestión sobre qué tipo de relación se establece entre subjetividad y verdad, como señala Arpad Szakolczai, a propósito de los puntos de contacto entre las investigaciones de Foucault y los planteamientos de Patočka:

No sólo la modalidad de su acercamiento a la historia era idéntica, sino también el asunto principal. Foucault a menudo definía su trabajo como «una historia de la verdad» o una «historia (o genealogía) de la subjetividad». A partir de los años ochenta, él también declaró que el problema general que constituye la base de su trabajo es la pregunta por los vínculos entre verdad y subjetividad. «La subjetividad» y la «verdad» son también términos centrales en Patočka, y, así como para Foucault, su pregunta fundamental concierne al vínculo exacto entre esos dos términos.⁴⁶⁰

Después de todo, si es cierto que Patočka una y otra vez afirma que el sentido profundo de su interrogación reposa en la «essence de l'apparaître»⁴⁶¹, por otro lado, el

subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología 'asubjetiva', en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 129 [vers. orig. alemana, «Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer «asubjektiven» Phänomenologie», en *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university XIX-XX*, F14-15, 1971, pp. 11-26].

⁴⁵⁹ Cf. § 1.2.5. de la presente investigación.

⁴⁶⁰ «Not only the modality of their approach to history was identical but also the main topic. Foucault often defined his work as a «history of truth» or a «history (or genealogy) of subjectivity». Beginning in the 1980s, he also stated that the general problem underlying his work is the question of the links between truth and subjectivity. «Subjectivity» and «truth» are also central terms for Patočka, and, just like for Foucault, the basic question is the exact link between the two terms»: en SZAKOLCZAI, Árpád. «Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self», en *Social Research*, Vol. 61, n. 2, p. 304.

⁴⁶¹ Cf. PATOČKA, Jan. «Époque et Réduction» (manuscrito de 1974), en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 176: se trata de una recopilación de manuscritos inéditos, redactados por Patočka durante los años 1965-1976 y escogidos por la traductora E. Abrams

problema de la manifestación no representa sino su manera de plantear una indagación acerca de la cuestión de la verdad. En otras palabras, en la medida en que la reflexión filosófica de Patočka sobre la manifestación corresponde a una interrogación sobre el mundo del aparecer (el mundo como totalidad preliminar sin la cual ninguna manifestación singular sería posible), esta misma reflexión no trata de plantear sino el problema de aquello que, a partir de ahora, creemos adecuado definir como «mundo-verdad» —es decir, la cuestión de la totalidad del mundo en cuanto verdad de lo ente—, allí donde por *verdad* ha de entenderse, en un sentido muy heideggeriano, el descubrimiento de algo «en cuanto» algo⁴⁶²:

Ahora bien, el ser manifiesto, puesto al descubierto, es lo que el lenguaje y la filosofía griegos desde tiempos antiguos han llamado ἀλήθεια. Φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας es la definición de lo que, según Aristóteles, en el principio han hecho los primeros pensadores. Si queremos expresar el propósito que coincide con el ser mismo de las cosas, nos referimos a este ser como *verdadero*. La verdad es a la a vez «ideal» y realidad efectiva, es aquello hacia donde se va y lo que, al mismo tiempo, ya está siempre allí [traducción mía, nda]⁴⁶³.

En el núcleo de la reflexión patočkiana del fenómeno, pues, se encuentra el problema de la verdad entendida como «desocultamiento», como ἀλήθεια. Respecto de lo que se manifiesta, hay algo que *no* aparece, que queda oculto tras la aparición de lo manifiesto: pues bien, según Patočka, la filosofía ha de fundamentar su discurso y su práctica precisamente a partir de esta superposición entre *fenomenicidad* y verdad, allí

siguiendo dos líneas de investigación, el «movimiento de la existencia» y el «movimiento del aparecer». En particular, el texto que acabamos de citar es un manuscrito inédito, titulado *Epoché und Reduktion*, redactado en alemán por Patočka probablemente en 1974 como texto introductorio para el ensayo homónimo de 1975, que resume, aclarándolos, algunos de los puntos más importantes de su fenomenología asubjetiva.

⁴⁶² Cf. § 1.2.5. de la presente investigación.

⁴⁶³ «Maintenant, au terme de notre exposé nous voyons enfin apparaître ce qui constitue le fondement propre de la téléologie aristotélicienne. Le but que poursuit le monde est l'être même, mais en tant que manifesté. Or l'être manifesté à découvert est ce que la langue et la philosophie grecques ont depuis des temps reculés appelé du nom de ἀλήθεια. Φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας est la définition de ce que, selon Aristote, les premiers penseurs ont fait d'emblée. Si nous voulons exprimer la finalité qui coïncide avec l'être même des choses, nous désignerons ce être comme *vrai*. La vérité est à la fois «idéal» et réalité effective, elle est ce que l'on vise et qui en même temps est toujours déjà là»: en PATOČKA, Jan. «La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 132 [vers. orig. checa, «O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji» («Significado filosófico de la concepción aristotélica de movimiento e investigaciones históricas dedicadas a su desarrollo»), Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica, 1964, n. 1, pp. 87-96].

donde la primera es entendida como «negación» vinculada al aparecer, como juego entre aquello que muestra encubriéndose y aquello que es mostrado, y la segunda es concebida como puesta en entredicho de lo manifiesto (en donde se evidencia el papel relevante jugado por el concepto de negación en el planteamiento patočkiano).

Desde luego, al afirmar la coincidencia en el pensamiento patočkiano entre mundo previo a la aparición de los entes y verdad –o, si se quiere, entre manifestación y desocultamiento– no pretendemos sostener que el objetivo del filósofo checo estribe en sancionar un nuevo realismo filosófico. Patočka no quiere demostrar la realidad del mundo de una vez por todas, no quiere ratificar la verdad de aquello que aparece o revelar los fenómenos en su palmaria consistencia, en su indudable verdad de objetos y cosas fácticamente existentes. Por el contrario, la finalidad de su «fenomenología asubjetiva» descansa justamente en «poner entre paréntesis» la simple verdad de lo manifiesto, para acceder a la estructura de la manifestación en cuanto verdad –es decir, a la fenomenicidad como tal–, allí donde la condición necesaria para que ello ocurra consiste, según Patočka, justamente en reconocer la profunda diferencia entre el aparecer y «lo que aparece», entre la fenomenicidad como tal y lo que se manifiesta:

Entendida así, la *epojé* no es un acceso a ningún ente o pre-ente, sea mundano o no-mundano, pero justamente por ello es quizás el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer como tal. En vez de atenernos a lo manifiesto, lo suspendemos en la *epojé* para sólo entonces llegar a ver lo que se manifiesta. Llegamos así hasta las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece; no permanecemos ante lo que aparece, sino que hacemos que aparezca el propio aparecer.⁴⁶⁴

Como señala Iván Ortega Rodríguez, si es cierto que la unidad de la obra patočkiana es una unidad «centrada en temas y preocupaciones, no en la de un armazón conceptual sistemático», y que el núcleo de su indagación es «el esclarecimiento fenomenológico del mundo, esto es, cómo rendir cuenta del mundo en su donación y las consecuencias de concebir la misma de uno u otro modo», entonces este núcleo corresponde a una interrogación sobre la verdad –en cuanto desocultamiento del mundo y en cuanto mundo desocultado– y su relación con la subjetividad:

⁴⁶⁴ PATOČKA, Jan. «Epojé y reducción» (1975), en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 247.

En cuanto a la fenomenología, se ha dicho que el núcleo de su indagación es el esclarecimiento fenomenológico del mundo, esto es, cómo rendir cuenta del mundo en su donación y las consecuencias de concebir la misma de uno u otro modo. Nosotros reconocemos la validez de esta descripción. No obstante, nos permitimos una pequeña modificación que precisa el sentido de este problema central. Así, nosotros creemos que el elemento clave es el de la relación entre subjetividad y mundo –o entre existencia humana y mundo, que en nuestro autor son intercambiables—. ⁴⁶⁵

A partir de esta constatación fundamental, emerge claramente un rasgo característico de la filosofía de Patočka: nos referimos a su manera de considerar la tradición filosófica. En efecto, tal como ocurría en el caso de Foucault ⁴⁶⁶, partiendo de la cuestión fundamental de las relaciones entre subjetividad y verdad, para el autor checo la filosofía no corresponde al despliegue progresivo de los perfeccionamientos teóricos de la humanidad, sino a un inagotable archivo de ideas, nociones y prácticas de las que valerse para pensar y actuar «en el presente». Como recuerda Roman Jakobson, hablando del libro sobre Aristóteles escrito por Patočka en 1964 ⁴⁶⁷, el filósofo checo consideraba ese libro no una historia hecha de soluciones definitivas, sino de problemas abiertos que llevan a otros problemas y que atañen profundamente a nuestra actualidad ⁴⁶⁸.

Un ejemplo concreto de esa actitud es el modo en que Patočka trabaja, en la articulación de sus planteamientos, con el antiguo concepto aristotélico de «movimiento» (*pohyb*). Una noción que no es simplemente recuperada e implantada por Patočka en su

⁴⁶⁵ ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. «Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka», en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4/I (2013), p. 249.

⁴⁶⁶ Cf. 2.1.9. de la presente investigación.

⁴⁶⁷ El libro de 1964 sobre Aristóteles es el siguiente: PATOČKA, Jan. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. fr. de E. Abrams, Vrin, 2011 [vers. orig. checa, PATOČKA, Jan. *Artistotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi (Aristóteles, sus antecesores y herederos. Un estudio de la historia de la filosofía de Aristóteles a Hegel)*, Nakl. ČSAV, 1964]. Como señala Ortega Rodríguez, «Este libro consiste en una recopilación de trabajos realizados previamente para la revista *Vesmír* (Cosmos), reunidos y sistematizados para formar un volumen que serviría de segunda tesis de habilitación para poder entrar en la universidad (lo que se haría efectivo en 1968). [...] El tema principal de esta obra es, pues, el cambio en la noción de movimiento, desde la concepción aristotélica, que lo interpreta como actualización de una esencia y que, en su esencia, no es describible matemáticamente, hasta la concepción mecanicista, que lo entiende como cambio local plenamente describible en un sistema de coordenadas y cuya descripción matemática es su esencia.» en ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, op. cit., pp. 173-174.

⁴⁶⁸ Cf. JAKOBSON, Roman. «From the curriculum vitae of a Czech philosopher», en *The New Republic*, 176, No 19, pp. 26-28: este artículo se encuentra traducido como postfacio de las versiones francesas e italiana de los *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*.

entramado filosófico, sino reinterpretada para contribuir a una nueva «filosofía fenomenológica»⁴⁶⁹, es decir, a una original lectura en términos «dinámicos» de la subjetividad, de la verdad de la manifestación y de su mutua relación. La concepción aristotélica de movimiento se convierte, pues, en el hilo conductor de la reflexión de Patočka sobre la relación entre existencia humana y fenomenicidad, y mediante la radicalización ontológica de este concepto el autor checo llega a pensar no tanto aquello que es considerado como premisa, sino lo que directamente constituye lo ente, es decir, la manifestación como tal⁴⁷⁰. De ahí que Patočka plantee una dinámica originaria de la manifestación en términos de «proto-movimiento»⁴⁷¹ del aparecer, en cuyo interior se hallaría el sub-movimiento de la subjetividad⁴⁷². La posibilidad de pensar la manifestación y la subjetividad como movimientos enlazados permite a Patočka brindar una original explicación de la ambigüedad problemática de la vida humana, a saber; el hecho de que esa existencia es ζῷον, vida animal integrada en la totalidad de los entes, y, al mismo tiempo, puede convertirse en βίος, en vida en cuanto transcendencia, en el sentido de apertura *del mundo, hacia el mundo*.

Un ulterior ejemplo de esa manera de valerse de la tradición conceptual occidental es la manera en que Patočka estudia el concepto de alma en Platón y en Aristóteles, de los que el autor checo tratará de restaurar el sentido de la ψυχή en cuanto lugar de

⁴⁶⁹ Sobre todo en los últimos años, Patočka parece haber encontrado una unidad del pensamiento en lo que llama «filosofía fenomenológica». El autor checo llega a distinguir la «fenomenología», entendida como la «ciencia del fenómeno» –es decir, la investigación centrada no en las cosas sino en su modo de aparecer-, de la «filosofía fenomenológica» que, en cambio, indaga las condiciones estructurales y generales de la manifestación de lo singular, planteándose así la pregunta por la relación entre fenómeno y ente. En este sentido, la filosofía fenomenológica determina la estructura del ser desde el punto de vista de la fenomenicidad: aquello que se propone es nominar el *a priori* ontológico de la fenomenicidad para constituir una ontología fenomenológica, es decir, una cosmología: cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 40-41.

⁴⁷⁰ Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 103.

⁴⁷¹ Cf. PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 157.

⁴⁷² «Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un «résultat» au même titre que tout le reste.» («En la fenomenología asubjetiva, el sujeto en su aparecer es un ‘resultado’ de la misma manera que todo el resto [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. «Corps, possibilités, monde, champ d'apparition», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 127 [vers. orig. checa, «Tělo, možnosti, svět, pole zjevování» (manuscrito de 1972), en *Přirozený svět a pohyb lidské existence* (*El mundo natural y el movimiento de la existencia humana*), ed. I. Chvatík, 1980, II, n.16].

aparición⁴⁷³ de los fenómenos –un concepto que, a lo largo de la trayectoria de la metafísica, según Patočka, habría sido paulatinamente sustituido por la noción sustancialista y moderna de sujeto⁴⁷⁴–. ¿Qué se entiende por alma? ¿Qué significa el «cuidado del alma»? Estos interrogantes sobre el significado del concepto de alma serán aquello en lo que Patočka se centrará a partir de los años setenta del siglo pasado y por lo que, por otro lado, enlazará las temáticas de su filosofía «asubjetiva» con las cuestiones de la historia y de la política –como si sólo una mirada clavada en esas dos maneras de relacionarse con la actualidad, y en el camino emprendido por la vida humana para poner en tela de juicio el orden previo del mundo, hubiera podido permitirle una comprensión más amplia de la relación entre subjetividad y verdad, entre existencia y fenomenicidad⁴⁷⁵.

A su vez, a partir del estrecho vínculo planteado por el autor checo entre filosofía, política e historia, se abrirá paso también una cuestión ética en Patočka. La idea de una misión, de una responsabilidad (*odpovědnost*) respecto de sí mismo y del mundo, a partir de una relación pensada en los términos de un llamamiento del segundo hacia el primero⁴⁷⁶; la convicción de una solidaridad surgida entre seres humanos «perturbados» por la experiencia común de una «sacudida existencial» (*otřesenost*) ante la estructura del aparecer en cuanto verdad; todos éstos son los hilos conductores que atraviesan esas cuestiones y se condensarán en el estudio de la noción de «ἐπιμέλεια», brindando a su obra filosófica una coherencia entre los conceptos fundamentales que la animan y las

⁴⁷³ «Aussi Aristote dit-il que la nature propre de notre être, c'est-à-dire de notre psyché, de notre âme, ce sont les choses. L'âme est le *lieu des choses*, non pas au sens matériel, mais en ce sens qu'en elle les choses se manifestent comme elles sont. L'âme est εἶδος εἰδών, forme de toutes formes et lieu de toutes formes» : en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 206.

⁴⁷⁴ Cf. PATOČKA, Jan. «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología 'asubjetiva'», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 107 [vers. orig. alemana, «Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie», en BERLINGER Rudolf; FINK, Eugene (eds.), *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, 2, Klostermann, 1970, pp. 317-334].

⁴⁷⁵ Se trata de cuestiones que, en los *Ensayos heréticos*, llevarán a Patočka a convertir el mundo natural en mundo anterior a la historia, a la filosofía y a la política –allí donde «anterior» no significa «exento»: un aspecto que, dicho sea de paso, pone de manifiesto el modo en que, para Patočka, la problematización del sentido del mundo sea una posibilidad siempre presente (inclusive a partir de la vida ingenua pre-histórica) y que, sin embargo, sólo se realizaría completamente, abriéndose y manifestándose, allí donde se origina la historia, es decir, allí donde se despliega la libertad en cuanto potencia de un pensamiento por fin capaz de poner en discusión el orden y el sentido previos del mundo–.

⁴⁷⁶ Hay que tener en cuenta que también en la lengua checa, la palabra «responsabilidad», *odpovědnost*, remite al «responder», *odpovědět*.

elecciones políticas que supone⁴⁷⁷. De ahí que, tal como ocurre en el caso de Foucault⁴⁷⁸, en las últimas reflexiones de Patočka se plantee la idea de que la filosofía, en cuanto cuidado, lejos de la obligación de formular «programas positivos»⁴⁷⁹ —es decir, lejos de la obligación de traducir el ejercicio de la crítica a la elaboración de modelos y paradigmas de acción política—, tendría que desconfiar de todo proyecto de cumplimiento y recomposición y, en cambio, poner a la misma política ante la fundamental problematicidad de la realidad, ante su «no-evidencia»⁴⁸⁰.

¿Puede la existencia humana en cuanto movimiento amoldarse a la forma y al sentido de la acción política? ¿De qué modo es posible que una comunidad se instituya a partir de la experiencia límite de una «sacudida existencial»? Creemos necesario leer todas estas preguntas a partir de la estrecha ligazón de la cuestión ética con la política. Dicho de otra manera, el análisis patočkiano de la existencia, entendida como ese movimiento orientado hacia la dinámica del aparecer en cuanto verdad, ha de concebirse como la piedra de toque que enlaza la problemática ontológica de la manifestación verdadera y la búsqueda de una articulación no metafísica de la cuestión ético-política de la responsabilidad. Con la salvedad de que, según Patočka, ser uno responsable de su

⁴⁷⁷ En 1977 Patočka se convierte en portavoz del movimiento por los derechos del hombre y del ciudadano llamado «Charta 77». En una época de resignación y de pesimismo general, Patočka se vuelca en la lucha política, haciendo hincapié en la dimensión ética aplastada por el poder institucional. Por lo tanto, es preciso interpretar su adhesión a «Charta 77» desde esta perspectiva: la centralidad de la ética es expresada por Patočka incluso en su último texto, redactado cinco días antes de morir, allí donde afirma que «la Charta ha sempre preteso di operare in modo pedagogico»: en PATOČKA, Jan. «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, trad. it. de F. Tava, Unicopli, 2012, Unicopli, 2012, p. 185 [vers. orig. checa, «Co můžeme očekávat od Charty 77?», en *Péče o duši. Sv. 6. Kacířské eseje o filosofii dějin a texty k Chartě 77*, ed. de I. Chvatík y P. Kouba, OIKOYMENH, 1988, pp. 239-244].

⁴⁷⁸ Cf. § 2.1.11. de la presente investigación.

⁴⁷⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 160-161.

⁴⁸⁰ «El hombre espiritual no es evidentemente un político, no es un hombre político en el sentido común del término. No toma parte en el conflicto que divide al mundo. Pero es político en otro sentido, y puede serlo en la medida en que proyecta sobre la imagen de la sociedad y de todo lo que encuentra en torno suyo la *no-evidencia de la realidad*.»: en PATOČKA, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual», en *Nombres. Revista de Filosofía*, VI, n. 8-9, 11/1996, trad. de Diego Tatián, p. 188 [vers. orig. checa, «Duchovní člověk a intelektuál», en *Péče o duši, Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3 (El cuidado del alma I, Escritos reunidos de Jan Patočka, vol. 3)*, op. cit., pp. 355-371]. La apelación a la «no-evidencia de la realidad» anima tanto las investigaciones que el filósofo lleva a cabo en el ámbito fenomenológico, allí donde esa apelación se expresa en el modo en que Patočka reformula la labor filosófica de asunción de un diferente punto de vista, como sus consideraciones sobre la filosofía de la historia, en donde el comienzo de la historia coincide con la «perturbación» del sentido dado y el asombroso descubrimiento de la problematicidad: en relación con este último aspecto, cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

propio devenir no significa edificar su propia historia, en la medida en que no es la existencia la que puede definir un orden moral, sino que es la propia verdad –es decir, la excedencia mundana del aparecer– aquello que hace susceptible de verdad la vida animal de los hombres, a saber: aquello que transforma el ζῷον en βίος susceptible de edificar su ἔθος. La responsabilidad de la existencia ya está inscrita, pues, en el movimiento de la manifestación; y el sentido de la subjetividad –que no puede reducirse a conciencia pura o a la síntesis de una identidad histórico-cultural– es una δύναμις que, al actuar, deviene, por lo que su acción coincide con la posibilidad de configurarse y manifestarse a sí misma sólo en tanto en cuanto opera.

Una conclusión que, después de todo, es bastante coherente con las premisas del discurso patočkiano: en efecto, si es cierto que, de acuerdo con Heidegger, la existencia no se descubre por sí misma, sino que suele comprender(se) proyectándose hacia lo otro de sí, no puede ser sino precisamente a partir de la acción –como modo de relacionarse con la alteridad de los demás y del mundo– que le es posible a la existencia desvelar (construyéndola) su verdad. De igual modo que en Foucault⁴⁸¹, esta última sólo puede manifestarse en tanto que una dimensión «otra», es decir, en cuanto alteridad esencial que hay que practicar fácticamente para que su centelleo palpite en el mundo de los entes y lo sacuda:

La filosofía como μελέτη θανάτου –*meditatio mortis*– no para otra vida, para la vida objectivada, sino para lo que no es de este mundo, siendo lo que hace posible y funda el mundo [traducción mía, nda]⁴⁸².

⁴⁸¹ «Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre» («Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra»); en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 311 [p. 350].

⁴⁸² «La philosophie comme μελέτη θανάτου –*meditatio mortis*– non pas pour une autre vie, pour la vie objectivée, mais pour ce qui n'est pas de ce monde, étant ce qui rend possible et fonde le monde»: en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», en *Papiers phénoménologiques, op. cit.*, p. 160. Cf. § 3.1.8 de la presente investigación

3.1.2. La verdad como producto del movimiento del mundo: mundo natural, movimiento de manifestación y subjetividad.

Pese a que, basándose en nuestras afirmaciones anteriores acerca de la coincidencia en Patočka entre verdad y mundo, el título del presente párrafo pueda sonar a contradicción (¿la verdad como producto de su movimiento?, ¿cómo es posible que algo que ya es pueda existir tan solo a raíz del movimiento de su ser?), aquello que nos proponemos aquí es justamente reconstruir el problema, filosóficamente fundamental, del mundo, tal como se desarrolla en el discurso del filósofo checo, de manera tal que quede patente la manera cómo, en su planteamiento, la verdad del mundo de los entes es posible tan sólo a partir del movimiento (*pohyb*) del propio mundo-verdad, es decir, de la verdad como desocultamiento del mundo de los entes, y quizá coincida con ese mismo movimiento.

Patočka desarrolla su meditación sobre el mundo natural a partir de su tesis de habilitación de 1936, titulada *El mundo natural como problema filosófico*, donde aborda por primera vez la oposición entre mundo diario de los entes y mundo objetivable y matematizable. Una cuestión que, sin embargo, después de unos treinta años, retomando el «análisis existencial» del Heidegger de *Sein und Zeit* y elaborándolo de una manera muy original, Patočka vuelve a abordar, mostrando una suerte de «insatisfacción» ante el subjetivismo husserliano de ese primer escrito, que lo llevará a modificar profundamente su planteamiento filosófico: en lugar de una subjetividad transcendental —es decir, de una conciencia del mundo que se encuentra fuera del mundo— ahora Patočka piensa en una totalidad omniabarcante de la manifestación, para una subjetividad que no es sino su elemento⁴⁸³. Por otra parte, a esas alturas de su investigación, el autor checo ya había precisado que el tema del aparecer no sólo representaba el núcleo fundante de la fenomenología *tout court*, sino que era la cuestión fundamental de la filosofía desde sus albores: nada sería, en efecto, más equívoco, y más carente de fundamento, que el concepto de «mundo de los fenómenos».

⁴⁸³ Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, op. cit., p. 51.

De acuerdo con la reconstrucción histórico–filosófica de la cuestión del mundo natural desarrollada por Patočka a partir de los años sesenta del siglo pasado, el contexto en el que, por primera vez, se plantea ese problema, contraponiéndolo a la posición teórica del mecanicismo cartesiano, es el entorno positivista de finales del siglo XIX. El autor checo se refiere, en particular, a los planteamientos de Ernst Mach y Richard Avenarius, cuya primera formulación de la cuestión diera pie a los futuros desarrollos «fenomenológicos» de Husserl y Heidegger⁴⁸⁴. Oponiéndose al mecanicismo que, al concebir la naturaleza como «res extensa» puramente matemática, establecía un dualismo radical entre la realidad en sí y el mundo subjetivo de lo empírico, ambos filósofos positivistas habían procurado «vincular este mundo unitario, pero también subjetivo y relativo (referido al sujeto) en que vivimos, y los métodos de la ciencia matemática de la naturaleza»⁴⁸⁵. Su propósito estribaba en un distanciamiento de la visión de la moderna metafísica mecanicista, según la cual el mundo accesible a los sentidos sería una copia subjetiva de la verdadera realidad, a fin de afirmar un único mundo en el que vivimos y del que no podemos rebasar los límites, incluso cuando pensamos. Los métodos matemáticos, afirmaban Mach y Avenarius, no abren paso a otro mundo, sino que facilitan la descripción y la previsión exacta de los fenómenos que constituyen este mismo mundo: en ello consiste, para Patočka, su retorno a la «visión natural del mundo»⁴⁸⁶. Un retorno que, en pos de rebasar la dicotomía entre causalidad física y consecuencia subjetiva, los llevara a introducir en el lenguaje positivista la expresión «monismo neutro», la cual indica la reducción de la realidad física y de la psíquica a un único plano –el de los elementos o datos neutros– mediante el que «la realidad, tanto la objetiva como la vivida, «se compone» de los mismos «elementos» y se vuelve «objetiva» o «subjetiva» según las relaciones en que se insertan los elementos de los

⁴⁸⁴ En diferentes pasajes de su obra, Patočka identifica en el pensamiento de Mach y Avenarius la presencia de ideas originales que parecen estar encaminadas hacia el «mundo natural» de la fenomenología. Véase, por ejemplo, el primer capítulo de los *Ensayos heréticos*, ahí donde Patočka afirma que «cuando la física mecanicista empezó a entrar en crisis, el filósofo positivista Richard Avenarius desarrolló el problema del «concepto natural del mundo».»: en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 19. Cf. también PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, op. cit., p. 75.

⁴⁸⁵ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 15 [vers. orig. checa, «Přirozený svět a fenomenologie», en *Přirozený svět a pohyb lidské existence* (El mundo natural y el movimiento de la existencia humana), ed. I. Chvatík, 1980, I, pp. 1-49].

⁴⁸⁶ Cf. *idem*.

datos»⁴⁸⁷. Un punto de vista detrás del cual, sin embargo, Patočka descubre dos presupuestos cientificistas «esenciales»: en primer lugar, el hecho de que el plano no es neutral sino subjetivo, lo cual implica que «el plano neutral oculta en realidad el plano descubierto por Descartes, la certeza de la conciencia para sí»⁴⁸⁸. Y, en segundo lugar, el hecho de que el plano neutral es constituido por elementos enlazados entre sí por un entramado de relaciones funcionales, es decir, las leyes matemáticas, por lo que es evidente que la concepción objetivista de la naturaleza, intrínsecamente matemática, no es en absoluto impugnada. Al retomar este presupuesto «matematizante» del mecanicismo, la realidad configurada por el positivismo parece ser, pues, regulada por leyes matemáticas que determinan la presencia y las características de los entes: un aspecto que, según Patočka, evidencia la incapacidad de los positivistas para articular una descripción estructural del mundo natural (que es ante todo «perspectivista»), hasta el punto de que en su pensamiento ni siquiera cabe la posibilidad de concebir la idea de una relación que no sea meramente objetual –esto es, de una relación intencional entre sujeto y mundo–. El positivismo, en otros términos, no se ha desvinculado de un fundamental objetivismo y, en cambio, ha empujado la idea de que «con sólo sustituir coherentemente la metafísica por la lógica y la matemática, todo volvía a estar en orden»⁴⁸⁹:

Estas tentativas se han encontrado de nuevo en un callejón sin salida debido a su incapacidad para explicar por qué el universo no nos resulta en todo momento actualmente presente, y para aclarar la función del cuerpo en el momento de entendernos con el mundo entorno. Por otra parte se ha visto que apenas era posible describir de este modo ni la accesibilidad de lo ausente y de lo irreal ni la comprensión y el conocimiento de sí mismo, por no decir la historia y los complejos de relaciones espirituales que se desarrollan en el mundo «natural» y no en ese otro, matemáticamente reconstruido, de la ciencia matemática de la naturaleza⁴⁹⁰.

Es, por lo tanto, tan sólo a partir de Husserl y Heidegger como, para Patočka, la crítica a la metafísica moderna se ha hecho radical. En el caso de Husserl, su contribución principal estriba en la denuncia del papel desempeñado por las idealizaciones matemáticas, presentadas desde la época de Descartes y de la revolución copernicana

⁴⁸⁷ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op.cit., p. 20.

⁴⁸⁸ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 19.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁴⁹⁰ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op.cit., p. 21.

como el único mundo verdadero, la única realidad absoluta alcanzable. En *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* de 1913 y, en particular, en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* de 1936, Husserl, quien procedía de las matemáticas y de la lógica, arremete contra la metafísica general subyacente a la física moderna, mostrando que su ser «en sí», proyección y construcción de modelos geométricos y matemáticos, se elabora tan sólo a partir del mundo natural de la experiencia, es decir, a partir de lo que en sus últimos escritos llamara el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). De ahí la idea husserliana de que la filosofía debería mirar precisamente hacia ese mundo natural de la vida, es decir, hacia ese mundo que, si bien noto, todavía no ha sido conocido: precisamente esta concepción es, a ojos de Patočka, su más valiosa aportación, pues sugiere que la cuestión esencial de la filosofía se halla en el fenómeno del mundo. En otros términos, según Patočka, es con la modificación de la actitud respecto a lo real introducida por Husserl como el problema filosófico del mundo natural se convierte en *el* problema de la filosofía:

el problema del mundo natural –que, al mismo tiempo, revela su profundo vínculo con la cuestión del fenómeno como tal, con la cuestión de la esencia del fenómeno y, por lo tanto, con la fenomenología en cuanto teoría del fenómeno– ese problema es el siguiente: ¿cuál es el fundamento del aparecer del ente, de su mostrarse originalmente y como sí mismo? [traducción mía, nda]⁴⁹¹.

Parcialmente influenciado por la filosofía de Avenarius⁴⁹², Husserl considera el mundo no simple y llanamente como un puro hecho, sino como una estructura *a priori*. Patočka se centra largamente en las contribuciones filosóficas de Husserl acerca de ese problema: de la concepción del mundo concreto que «seguía anclado en la vida precientífica y era en su origen el correlato de esta vida preteórica»⁴⁹³, a la concepción de mundo como «horizonte de todos los horizontes»⁴⁹⁴; del descubrimiento de la

⁴⁹¹ «Le problème du monde naturel –qui révèle en même temps son lien profond avec la question du phénomène en tant que tel, avec la question de l’essence du phénomène et, partant, avec la phénoménologie en tant que théorie du phénomène– ce problème est le suivant ; quel est le fondement de l’apparition de l’étant, de son se-montrer en original et tel qu’en lui-même ?»: en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁹² Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁹³ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁹⁴ Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, *op. cit.*, p. 88.

contradicción del cartesianismo y la ciencia⁴⁹⁵, a la dimensión inter-subjetiva del mundo⁴⁹⁶. No obstante, al mismo tiempo, el filósofo checo también reflexiona sobre los límites de la fenomenología husserliana y, ante todo, sobre el hecho de que el fundamento de la manifestación es, para Husserl, una subjetividad transcendental *quae nulla re indiget ad existendum*⁴⁹⁷. Este giro idealista lleva a Patočka a formular su crítica a Husserl, precisamente por el peligro de que, en su subjetivismo transcendental, las cosas mismas se vean interpretadas no ya a partir de su fenomenicidad, sino por un «vestigio mentalista» subyacente:

a pesar de la insistencia dedicada a la importancia de la labor de la captación del mundo natural, su análisis estructural no se ha efectuado nunca, nunca se ha penetrado hasta el hombre en los fenómenos concretos del trabajo, la producción, la acción y la creación.⁴⁹⁸

Ahora bien, en lo que a nuestra investigación se refiere, cabe aquí resaltar la coincidencia de acentos y motivos que aproximan la crítica a la subjetividad transcendental de Patočka a la desarrollada por Foucault, allí donde la única diferencia nos parece que reside en que este último interpreta el giro idealista imprimido por Husserl a la fenomenología como la fenomenología *tout court*. En efecto, si es cierto que, en el planteamiento de Husserl, el filósofo checo echa en falta la articulación de un análisis de lo real en términos de su fenomenicidad que se centre sobre todo en la facticidad de la existencia, por otra parte, Foucault denuncia sistemáticamente el hecho de que la subjetividad transcendental de la fenomenología husserliana, lejos de ser el punto de partida del pensamiento, es más bien el producto de los diferentes momentos de una historia de la racionalidad, cuyo entramado ha de examinarse detenidamente a partir de la relación fáctica entre las dinámicas de veridicción y los juegos de la gubernamentalidad. Un sujeto que, por lo tanto, hay que desvelar en la facticidad de su inmanencia más que en la idealidad de su transcendencia. Como hace notar Cristina Micieli,

para Foucault la constitución del sujeto se produce por un plegamiento de la exterioridad. La subjetividad no es una relación que surge desde el individuo hacia el mundo sino una relación desde los saberes y los poderes que el individuo «encuentra» en el mundo⁴⁹⁹.

⁴⁹⁵ Cf. PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 21.

⁴⁹⁶ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 22.

⁴⁹⁷ Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, op. cit., p. 89.

⁴⁹⁸ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 23.

Aun sin considerar directamente el tema del mundo natural, la filosofía de Heidegger, con su análisis ontológico de la existencia humana y su intento para renovar la ontología sin más –como ya hemos visto anteriormente⁵⁰⁰– confirma la proximidad entre el planteamiento de Patočka y el de Foucault respecto de esa cuestión. El propio Patočka hace notar que, de la filosofía heideggeriana, no hay que considerar sólo la acometida a la metafísica moderna, cuya manifestación consiste para Heidegger en un olvido del sentido del ser, sino también la nueva manera de concebir los entes, que plantea la cuestión de su modo de ser: ya no como una objetividad o como aquello que está meramente presente delante de (*Gegenstand*) un sujeto, sino como «disponibilidad»⁵⁰¹. En este aspecto, añade Patočka, Heidegger ha sido el primero que, al reelaborar los planteamientos de Husserl, ha vuelto a proponer como problema fundamental de la filosofía la cuestión de la manifestación de lo que aparece y de la estructura de ese ente (la existencia humana) al que se le manifiestan los entes que aparecen. En el juego de la aparición, las cosas se muestran al Dasein tal como son, desocultándose hacia su «condición de abierto»: pues bien, aquí radica, para Patočka, el verdadero elemento de renovación aportado por la filosofía de Heidegger:

La apertura designa la posibilidad fundamental del hombre: la posibilidad de que el ente (el ente que es del mismo modo que él –el ente abierto— tanto como aquel que carece de este rasgo) se le muestre por sí mismo, es decir, sin mediación de cualquier otro⁵⁰².

La existencia humana brinda a los entes la posibilidad de manifestarse, de convertirse en fenómenos y alcanzar su ser: en este sentido, la idea heideggeriana de aperturidad es, por lo tanto, la mejor manera de plantear la cuestión del mundo natural, alejándola tanto de la visión materialista, que comprende los entes en términos de realidad definida por las ciencias de la naturaleza, como de la visión idealista, que actúa en términos de subjetivización de lo dado. Sin embargo, a pesar de su utilidad, según Patočka tampoco esa idea aporta una efectiva solución al problema del mundo: y eso ocurre en la medida en que Heidegger, en su analítica existencial, parece referirse tan sólo «a las modalidades del comportamiento del hombre que se caracterizan por una puesta al

⁴⁹⁹ MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología*, op. cit., p. 50.

⁵⁰⁰ Cf. § 1.1.2. de la presente investigación.

⁵⁰¹ Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, op. cit., p. 97.

⁵⁰² PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 24.

descubierto temática del ente y del ser»⁵⁰³. En otras palabras, aquello que Patočka echa en falta en el planteamiento desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo* es un estudio detallado de todas y cada una de esas actitudes humanas que puedan dar cuenta de la naturaleza del mundo natural y, en particular, un examen minucioso de la dimensión ontológica del cuerpo. Una carencia fundamental, para Patočka, puesto que la virtualidad de la vida humana arraiga precisamente en la corporeidad entendida como dinámica ontológica: la omisión de ese estudio, por lo tanto, conduce a la ontología heideggeriana a convertirse en un análisis demasiado abstracto de la existencia⁵⁰⁴.

Ahora bien, partiendo de estos supuestos, la reflexión de Patočka sobre el problema del mundo no pretende examinar el conjunto de los hechos singulares, es decir, lo que el filósofo llama «la experiencia del mundo», sino que más bien procura investigar aquello que la hace posible, a saber: la «forma-del-mundo» (*Weltform*) de la experiencia. El mundo, de hecho, no sólo se identifica con el conjunto de todos los entes, sino que también equivale al *a priori* que deja aparecer y ser⁵⁰⁵, hasta el punto de que es incuestionable, para Patočka, que «el mundo natural no podía ser descubierto como mundo mientras *el mundo en cuanto mundo* no viniese a aparecer»⁵⁰⁶. Es necesario identificar, por lo tanto, dos diferentes significaciones del mundo: al lado del «mundo de

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁰⁴ «Eugene Fink, avec plus encore d'intransigeance spéculative, reproche à cette conception d'accorder toujours trop de place à l'élément anthropologique, de trop accentuer ce qui est proche de l'humanité» («Eugene Fink, con aún más intransigencia especulativa, reprocha a esta concepción por conceder siempre demasiado espacio al elemento antropológico, por acentuar demasiado lo que es próximo a la humanidad [traducción mía, *nda*]): en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *op. cit.*, p. 99. Por su conocimiento de primera mano de la fenomenología de Husserl y por sus agudos análisis de la ontología heideggeriana, Fink representó para Patočka una figura fundamental para su elaboración personal de los temas del mundo natural y del aparecer: «Nous essayons, de plus, de tirer parti tant de la radicalisation heideggérienne, qui transforme la phénoménologie de l'intentionnalité en phénoménologie de la vie en tant qu'existence, que de l'idée de Fink selon laquelle l'analyse ontologique de la vide doit être, dans chacun de ses moments, analyse du monde avec ses moments fondamentaux du temps, de l'espace, du mouvement» («Además, tratamos de sacar partido tanto de la radicalización heideggeriana, que transforma la fenomenología de la intencionalidad en fenomenología de la vida como existencia, como de la idea de Fink según la cual el análisis ontológico de la vida debe ser, en cada uno de sus momentos, análisis del mundo con sus momentos fundamentales del tiempo, del espacio y del movimiento [traducción mía, *nda*]): en *ibidem*, p. 102.

⁵⁰⁵ Cf. PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, pp. 214-215 [vers. orig. alemana, «Weltform der Erfahrung und Welterfahrung», manuscrito, 1972: ahora publicado en *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Alber, 1999, pp. 101-115]

⁵⁰⁶ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, *op. cit.*, p. 26.

los entes» –es decir, del mundo natural de todo lo que es–, el mundo como totalidad originaria sin la cual ninguna manifestación sería posible (o, según la definición que hemos planteado arriba⁵⁰⁷, el mundo como «mundo-verdad»). La relevancia del primero estriba en su significado empírico y derivado; la del segundo en su sentido transcendental y preliminar:

¿No será, pues, posible introducir, en el contexto ontológico, el mundo en el sentido fuerte del término, el mundo que existe de manera autónoma? ¿La vieja *phýsis* no será restaurada en cuanto *arkhé* que gobierna todo lo singular? Lo que el ser de lo ente es para nosotros, el fundamento en el que nos aferramos, a partir del cual devenimos lo que somos en cuanto entes cuyo ser reside en la comprensión –es lo que el espacio-tiempo es para las cosas: el marco preliminar, total, no individuado, de toda individuación–. Indiviso, es aquello que a la vez separa y une todo; una totalidad que no está compuesta de partes, que es inconmensurable con cada parte, aunque esté contenida toda entera en cada una de ellas. No es una cosa y puede ser tematizada sólo en las relaciones que los objetos ofrecen en ella [traducción mía, nda]⁵⁰⁸.

En la medida en que precede y posibilita el mundo de los entes, el mundo-verdad no puede definirse –en términos de cantidad– como individuado; es más bien indefinido, indistinto, ilimitado, siendo lo que brinda a cada ente su individuación –es decir, la posibilidad de determinarse y diferenciarse–. Por la misma razón, el mundo-verdad es –en términos de calidad– indiviso, en el sentido de único y total, siendo lo que permite toda distinción y toda unión: en efecto, ¿qué es la manifestación de un ente sino su diferenciación en una singularidad y, al mismo tiempo, su vinculación con la totalidad? En el caso del mundo-verdad, por lo tanto, la labor de diferenciar y la de vincular coinciden: de ahí que, para Patočka, el mundo, en el sentido transcendental de mundo-verdad, sea algo originario, una totalidad que no puede de manera alguna componerse a

⁵⁰⁷ Cf. § 3.1.1. de la presente investigación.

⁵⁰⁸ «Ne sera-t-il pas possible ainsi d'introduire dans le contexte ontologique le monde au sens fort du terme, le monde existant de manière autonome ? L'ancienne *phusis* ne sera-t-elle pas restituée en tant qu'*arché*, gouvernant tout le singulier ? Ce que l'être de étant est pour nous : le fondement sur lequel nous nous tenons, sur lequel nous devenons ce que nous sommes en tant qu'étant dont l'être réside dans la compréhension –c'est cela qu'est l'espace-temps pour les choses : le cadre préalable, total, non individué, de toute individuation. Indivis, c'est lui qui à la fois sépare et relie tout ; il est un tout qui n'est pas composé de parties, qui est incommensurable avec chaque partie, tout en étant contenu tout entier dans chacune. Il n'est pas une chose étant, et ne peut être thématisé que dans les relations qu'offrent les objets en son sein»: en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 100.

partir de las impresiones sensoriales, ni de sus representaciones. Cualquier percepción y sensación la supone: toda singularidad procede de esa totalidad como una suerte de «explicitación». En ella todo es contenido de una manera indeterminada: de ella salen mostrándose los entes y a ella vuelven los fenómenos, hundiéndose de nuevo en su oscuridad. De ahí también la afirmación patočkiana de que, más allá de toda percepción y actualidad, «el mundo siempre abarca más de lo que una perspectiva puede atrapar de él»⁵⁰⁹: en efecto, el ente del que tenemos vivencia en la percepción cotidiana no es sino una posibilidad que ha brotado en el seno de la totalidad; en cuanto singularidad que aparece a partir de ella, ese ente es un dato que implica un recurso inagotable de posibilidades, que sólo esa totalidad puede brindar.

Ahora bien, siendo así las cosas, cualquier reflexión filosófica sobre la fenomenicidad como tal debería captar, para Patočka, las estructuras fundamentales de este mundo-verdad. Dicho de otro modo, la filosofía ha de determinar –sin concebir un mero dualismo– el elemento transcendental y el elemento empírico del mundo, captando las estructuras fundamentales que dictan las condiciones de posibilidad de los fenómenos. Cualquier análisis filosófico debería partir del mundo natural y luego confrontarse con aquello que es irreducible y rebasa la cotidianidad, el «mysterium tremendum»⁵¹⁰ de la fenomenicidad: tan sólo planteando esa confrontación será posible aclarar la ambigüedad de la relación entre lo empírico y lo transcendental. Una relación fundamental, agrega Patočka, dado que permite arrojar luz sobre la independencia de las leyes del aparecer respecto de la legalidad ontológica de las cosas⁵¹¹ y, a la vez, mostrar su vinculación⁵¹². Por un lado, en efecto, el mundo del aparecer sigue leyes diversas respecto al mundo natural de las cosas, puesto que no es posible imaginarlo como una realidad ontológica entre otras, sino más bien como dimensión de lo irreal del que proceden todas las realidades, como «humo sin consistencia»⁵¹³, como mundo de lo posible que, como tal, nunca ha sido y puede ser captado; pero, por otro, ese mismo mundo no es completamente distinto de las cosas que deja aparecer, ya que necesita de su facticidad ontológica para poder existir:

⁵⁰⁹ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 31.

⁵¹⁰ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 65.

⁵¹¹ Cf. *ibidem*, 39. Cf. también, PATOČKA, Jan. «Épochè et Réduction» (manuscrito de 1974), en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 200.

⁵¹² *Ibidem*, p. 173.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 192.

La teoría del plano de la aparición escapa de la dificultad propia de todo idealismo cuando éste concibe la aparición como totalmente autónoma en sí misma, porque la aparición, para ser, debe ser causada; el plano de la aparición, en cuanto irreal en su momento fundamental, simple mundo de lo posible, no puede aprehenderse como el reino de una idealidad, cualquiera que sea, de un ser subjetivo, etc; – la aparición como tal es un campo simple de legalidades específicas, pero de ningún modo una realidad autónoma, realidad que ella no puede ni producir ni explicar [traducción mía, nda]⁵¹⁴.

La afirmación de que la esfera fenoménica tiene su legalidad autónoma no significa que sea una realidad aislada. El descubrimiento de la total independencia de la estructura del aparecer respecto de lo que aparece no ha de confundirse, para Patočka, con un pensamiento metafísico que concibe la esfera del aparecer como un campo de ser separado del resto. En el supuesto caso de que fuera así, la manifestación se mostraría en sí misma, sería determinada, distinta y limitada: en cambio, sólo es posible captar su irrealidad, ya que su esencia estriba en mostrar lo otro de sí⁵¹⁵. Por ende, su autonomía ha de pensarse exclusivamente según las leyes que la regulan, en la trama de relaciones que muestran lo ente.

Ahora bien, el punto que ha de ponerse de manifiesto respecto a esta cuestión consiste, sobre todo, en que, poniendo de ese modo el tema del aparecer en el centro de su reflexión, Patočka llega a convertir la ontología en cosmología. En efecto, dirigiendo la atención no tanto hacia lo mostrado sino hacia la propia dinámica de la manifestación, aquello que se pone de relieve en el discurso del autor checo es un desarrollo que apunta a lo que, en la mostración, puede haber de cinético⁵¹⁶: la aparición queda concebida como

⁵¹⁴ «La théorie du plan de l'apparition échappe à la difficulté propre à tout idéalisme en tant que celui-ci conçoit l'apparition comme entièrement autonome en elle-même, car l'apparition, pour être, doit être causée ; le plan de l'apparition, en tant qu'irréel dans son moment fondamental, simple monde du possible, ne peut être appréhendé comme le règne d'une idéalité, quelle qu'elle soit, d'un être subjectif, etc. –L'apparition comme telle est un simple champ de légalités spécifiques, mais en aucune façon une réalité autonome, réalité qu'elle ne peut ni produire ni expliquer»: en PATOČKA, Jan. «Corps, possibilités, monde, champ d'apparition», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 126.

⁵¹⁵ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., 49-50. Cf. también, PATOČKA, Jan. «Épochè et Réduction» (manuscrito de 1974), en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 200.

⁵¹⁶ Los primeros desarrollos de una ontología del movimiento ven la luz en dos textos de 1964 que Patočka dedica a la filosofía de Aristóteles: el primero se titula «Significado filosófico de la concepción aristotélica de movimiento e investigaciones históricas dedicadas a su desarrollo» [*O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji*], traducido al francés y al italiano (cf. PATOČKA, Jan. «La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques», en *Le monde naturel et le*

un movimiento (*pohyb*) por y en el que el mundo llega a la manifestación. Se trata de un movimiento fundamental, absolutamente originario, para Patočka; un movimiento a raíz del cual la pregunta de la filosofía por el ser y el aparecer se convierte en la pregunta de la cosmología por el sentido ontológico del movimiento fundamental del mundo. Una concepción cinética de lo real que, sin embargo, no determina su fundamento en los términos de un horizonte estático que contiene todas las relaciones entre los entes, sino como algo «ek–stático», como una salida de sí que equivale a mostrar lo otro:

Concepto de movimiento como fundamento –movimiento concebido no como movimiento del objeto, sino como obra de la φύσις antes de toda objetivación o subjetivación– la φύσις como esencia que es acontecimiento, esencia que adviene [traducción mía, nda]⁵¹⁷.

El mundo-verdad ha de ser pensado, para Patočka, según los términos dinámicos de la antigua φύσις. No obstante, la noción del movimiento planteada por el filósofo checo trata de prescindir de la interpretación brindada por la filosofía y la ciencia modernas, por la que el movimiento ha de entenderse como un cambio o desplazamiento de un objeto. El movimiento originario de la manifestación no es simple y llanamente algo ejecutado por un sujeto y un objeto; antes de cualquier objetivación y subjetivación, ese movimiento, para Patočka, es más bien aquello que permite a los entes moverse y vivir, por cuanto los inscribe en la dinámica del mundo. La esfera fenoménica, entonces, coincide con el movimiento *por* el que y *en* el que los entes aparecen; o lo que vale lo mismo, corresponde a un movimiento pensado ontológicamente, *por* el que y *en* el que los entes llegan a ser los que son, allí donde aparecer es devenir. Como aclara Riccardo Paparusso:

mouvement de l'existence humaine, op.cit., pp. 127–138). El otro texto es el libro sobre Aristóteles de 1964 que citamos anteriormente: cf. PATOČKA, Jan. *Artistotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi* [Artistotelés, sus antecesores y herederos. Un estudio de la historia de la filosofía de Aristóteles a Hegel], Nakl, ČSAV, 1964. Aún no hay una traducción a otro idioma de este libro, pero sí tenemos dos referencias a él: la primera la encontramos en un *Résumé*, escrito en idioma francés por el propio Patočka y puesto al final de ese libro (pp. 389-403); la segunda en un escrito titulado «*K fenomenologii a ontologii pohybu*» [Fenomenología y ontología del movimiento] de 1968-1969, cf. PATOČKA, Jan. «Phénoménologie et ontologie du mouvement», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., pp. 29-31 [vers. orig. checa, «K fenomenologii a ontologii pohybu», manuscrito 1968-1969].

⁵¹⁷ «Concept de mouvement comme fondement –mouvement conçu, non pas comme mouvement de l'objet, mais comme œuvre de la φύσις avant toute objectivation ou subjectivation – la φύσις comme essence qui est événement, essence qui advient.»: en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 10D/42)», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 269.

[...] la esfera fenoménica indagada por Patočka entrega el ente a la manifestación, en tanto en cuanto es movimiento (*pohyb*), originaria motilidad que continuamente sostiene, anima todo movimiento vivido, así como todos los movimientos objetivos, locales, cualquier cambio de lugar, proceso. Tal definición de la fenomenalidad patočkiana está justificada por las consideraciones ofrecidas en el texto de 1964 titulado «Significado filosófico de la concepción aristotélica de movimiento e investigaciones históricas dedicadas a su desarrollo». En esas páginas, todos los esfuerzos de Patočka se concentran en el intento de demostrar que, en su esencia, el movimiento aristotélico se eleva por encima del contacto con los sentidos, se emancipa de los límites trazados de las especies distintas de movimiento, para revelarse como fuente de la manifestación [traducción mía, nda]⁵¹⁸.

Patočka otorga, pues, al movimiento del aparecer el papel de «factor *ontológico* fundamental»⁵¹⁹: el ente *es* tal sólo en el movimiento de su mostración. En otras palabras, el planteamiento de Patočka, aquí muy cercano a la filosofía aristotélica, apunta al movimiento como ese proceso que permite a las cosas aparecer y, manifestándose, ser: en efecto, tal como en el caso de Aristóteles, también en Patočka el movimiento tiene que ver con la verdad del ente, es decir, con su ser. Una concepción que, por ende, se halla en las antípodas de lo que postula el pensamiento moderno, cuando este último pone en relación el movimiento con una ley cuantitativa de un mundo matematizable.

⁵¹⁸ «[...] la sfera fenomenale indagata da Patočka rilascia l'ente nella manifestazione, nella misura in cui è movimento (*pohyb*), originaria motilità che continuamente sostiene, anima ogni movimento vissuto, così come tutti i movimenti oggettivi, locali, qualsiasi cambiamento di luogo, processo. Una simile definizione della fenomenalità patočkiana è giustificata dalle considerazioni offerte nel testo del 1964 intitolato «Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate al suo sviluppo». In queste pagine, tutti gli sforzi di Patočka si concentrano nel tentativo di dimostrare che, nella sua essenza, il movimento aristotelico si eleva al di sopra del contatto con i sensi, si emancipa dai limiti tracciati delle singole specie di movimento, per rivelarsi come fonte di manifestazione»: en PAPARUSSO, Riccardo. «Ritorno a Talete. Note sulla nozione di Physis in Jan Patočka», en *Fogli Campostrini*, vol. 2/2012, n. 2, p. 102.

⁵¹⁹ «Comme ce sont les déterminations du substrat que nous élucidons en employant les mots «est», «il y a», il s'ensuit que c'est le mouvement qui donne aux choses d'être ce qu'elles sont –le mouvement est un facteur *ontologique* fondamental» («Puesto que las determinaciones del substrato son aquello que elucidamos empleando las palabras «es», «hay», resulta que es el movimiento lo que deja a las cosas ser lo que son –el movimiento es un factor *ontológico* fundamental»): en PATOČKA, Jan. «La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 129. Cf. también PATOČKA, Jan. «Phénoménologie et ontologie du mouvement», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 30.

Ahora bien, la afirmación de que el movimiento de la manifestación tiene un valor ontológico no implica, para Patočka, que ese movimiento le permita mostrarse a un ente anteriormente dado, sino que más bien remite al hecho de que brinda al ente la posibilidad de ser lo que es, sin determinarlo en algo preciso. En otros términos, esta definición de movimiento pone de relieve dos aspectos, útiles para nuestra investigación: en primer lugar, que si el movimiento del aparecer no es un movimiento de un ente anteriormente constituido, sino el devenir de un ente que aparece, tampoco es algo que pueda añadirse al ente, llevándolo de un estado de estabilidad a uno de movimiento. Y, en segundo lugar, que la aparición no corresponde a cristalizar los entes en una forma o en un contenido determinado; al contrario, puesto que la esencia propia de la manifestación coincide con el movimiento, lo que aparece no abandona el movimiento de su mostración, sino aparece siempre de manera diferente, aunque siga siendo la misma cosa:

El análisis detallado muestra luego que el movimiento reúne y vincula las unas a las otras las determinaciones del mismo substrato, que las hace simultáneamente reales. Así, el movimiento de maduración de una manzana ocasiona el encuentro, sobre un mismo substrato, de la dulzura, de la gordura, de un color específico, de un olor, etc. [traducción mía, nda]⁵²⁰.

Patočka llega, así, a definir el movimiento como aquello que aúna las determinaciones ontológicas de un ente y, al aunarlas, lo deja aparecer –desvelándolo en su comprensibilidad. El movimiento de la manifestación no sólo hace que el ente particular llegue a mostrarse, sino que también brinda su comprensión, es decir, hace que la experiencia de una subjetividad llegue a aglutinarse al lado de la mostración, para que ese ente que en ella se entrega sea percibido y conocido. La importancia de este planteamiento deriva, para Patočka, de su capacidad para ofrecer sugerentes elementos de reflexión al examen de las estructuras ontológicas necesarias para dar cuenta de los fenómenos: en efecto, lejos de cualquier antropomorfismo filosófico, la concepción cinética de la manifestación permite

⁵²⁰ «L'analyse détaillée montre ensuite que le mouvement rassemble, relie les unes aux autres les déterminations d'un même substrat, qu'il les rend simultanément actuelles. Ainsi, le mouvement de mûrissement d'une pomme occasionne la rencontre, sur un même substrat, de la douceur, de la grosseur, d'une couleur spécifique, d'une odeur, etc.»: en PATOČKA, Jan. «La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 129.

descubrir las estructuras *asubjetivas* capaces de englobar y explicar también, a partir de los principios más universales, los fenómenos humanos, la comprensión y los comportamientos humanos, así como las cosas propias del hombre como la vida en la verdad, la voluntad y el acto de decidirse [traducción mía, nda]⁵²¹.

Así y todo, a fin de suprimir cualquier motivo que autorice una interpretación subjetivista de su filosofía, Patočka llega incluso a radicalizar esa noción. Prueba de ello es una nota de trabajo, escrita por el filósofo checo a finales de los años sesenta del siglo pasado, respecto de la ontología del movimiento. En ese texto, el movimiento es interpretado, por un lado, como posibilidad que se realiza; pero, por otro, es llevado por Patočka a sus últimas consecuencias:

[...] en lugar de ese movimiento *propio de algo*, en lugar de oportunidades que serían la propiedad –el *tener* de algo idéntico que en ellas se realiza– suponemos más bien que ese algo *es* su posibilidad, que no hay nada en él anterior y subyacente a las posibilidades, que vive totalmente tan sólo mediante la manera en que está en sus posibilidades –así tendremos una radicalización del concepto aristotélico de movimiento que, por lo tanto, ya no se define por un soporte común– [traducción mía, nda]⁵²².

El movimiento constitutivo de la manifestación no implica un sustrato inmutable: no se trata de pensar la cosa como una identidad inmóvil, sino como esa singularidad que, al diferenciarse, al mismo tiempo es unificada por la apertura hacia el mundo. La identidad de una cosa no se configura, por lo tanto, como la condición suficiente para aparecer. A partir de aquí, se impone la necesidad de un nuevo planteamiento acerca de los fenómenos, puesto que la imposibilidad de identificar la cosa «en sí» no puede impedir captar la «cosa misma»: en definitiva, hay que pensar en una nueva visión, a fin de abandonar la búsqueda del «en sí», de un sustrato inmóvil, a favor de la aprehensión de lo ente en su mostración. Ahora bien, la labor de pensar la esfera fenoménica como un

⁵²¹ «Il [Aristóteles, nda] tente de découvrir des structures *asubjectives* à même d'englober et d'expliquer aussi, à partir des principes les plus universels, les phénomènes humains, la compréhension et le comportement humains, des choses aussi propres à l'homme que la vie dans la vérité, la volonté et l'acte de se décider»: en PATOČKA, Jan. «Phénoménologie et ontologie du mouvement», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 30

⁵²² «Si, à la place de ce mouvement à même quelque chose, à la place de possibilités qui seraient la propriété, l'avoir d'un quelque chose identique qui en elles se réalise, l'on suppose plutôt que ce quelque chose est sa possibilité, qu'il n'y a en lui rien *avant* les possibilités et *sous-jacent* à celles-ci, qu'il ne vit intégralement que par la *manière* dont il est dans ses possibilités –l'on aura une *radicalisation* du concept aristotélicien de mouvement qui dès lors n'est plus défini par un support commun.»: en *ibidem*, p. 107.

movimiento sin sustrato se traduce, para Patočka, en reflexionar sobre el fenómeno en cuanto «resultado» de un movimiento. Obviamente, lo que aquí está en juego no es la dinámica de algo que pre-existe al propio movimiento, ya que este último es precisamente aquello a través de lo cual un ente particular aparece en su diferencia respecto a los demás y en la manifestación hacia una subjetividad: lo que aquí importa subrayar, según Patočka, es que cuando un ente «está en movimiento», es preciso entender que «su ser» está en movimiento. No hay una posibilidad anterior al ser, sino que el ser es esa misma posibilidad:

Mundo –proto-horizonte– ningún ente, por lo tanto, ni nada de *puesto*; ninguna cosa o proceso mundano, ningún yo –ahí van unas posiciones (*Gesetztheiten*), unos resultados de tesis–; aquí, en cambio, se trata de un puro *poner*, de un dejar-aparecer, no de una aparición en el sentido de lo ya-aparecido, sino de un poner que no se pone a *si-mismo*, que demora en lo no-puesto [traducción mía, nda]⁵²³.

El ente es un avatar del movimiento de la manifestación: en cuanto «algo» que aparece, objetivo o subjetivo, no es sino un momento emplazado, mientras que el mundo del aparecer es el movimiento que emplaza, es ese mismo «poner». Con todo, por más que esté emplazado o determinado, el ente, manifestándose, no vacía su dinámica ontológica en la mera actualidad de una presencia positiva: por el contrario, su aparición ha de describirse en los términos de un depósito inagotable de posibilidad, puesto que el mundo-verdad –en cuanto movimiento que deja aparecer– es un campo abierto, pero no ya de posibilidades anteriormente dadas. Dicho de otro modo, la esfera fenoménica no puede concebirse, para Patočka, como un conjunto de virtualidades ya dispuesto: éstas últimas no pre-existen a la manifestación que las libera en su movimiento, ni se hallan ya determinadas en el campo de un mundo virtual, «más allá» del ser, a la espera de su realización. En definitiva, los entes brotan en el seno del horizonte fenoménico como otras tantas posibilidades de ser; por lo tanto, si es cierto que el mundo está repleto de posibilidades siempre nuevas, ello depende del hecho de que la esfera del aparecer es esencialmente dinámica, es movimiento que, ocultándose, desata posibilidades ontológicas.

⁵²³ «Monde –proto-horizon- rien d'étant ni, partant, de *posé* ; ni chose ou processus mondain, ni moi –ce sont là des positions (*Gesetztheiten*), des résultats de thèses ; ici il s'agit en revanche d'un pur *poser*, d'un faire-apparaître, non pas d'une apparition au sens du déjà-apparu, mais d'un poser qui ne se pose pas *soi-même*, qui demeure dans le non-posé» : en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 5D/5c)», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 259.

Ahora bien, este movimiento del que habla Patočka es siempre y sólo un único movimiento de manifestación que consiste en dos grados de realización: la manifestación primaria (llamada «definición» o «delimitación») –es decir, el movimiento de individuación de los entes– y la manifestación secundaria (o «desvelamiento») –que equivale a la manifestación del ente que (se) muestra a una subjetividad–. En el caso del primer momento, «delimitar» significa «definir», fijar los límites de algo, individuándolo y, a la par, diferenciándolo de los demás: es ese movimiento por el que un ente deviene lo que puede ser. En este sentido, por lo tanto, «delimitar» significa «determinar»:

Cada cosa adquiere su figura –se delimita–, deviene en cuanto individualidad, distinguiéndose de los demás. Ese devenir traza unas fronteras ante otra cosa, es un proceso de definición, de puesta en forma. Esta definición se hace delante de todas las demás cosas, todas están co-definidas por ella. Ese definir –aparecer de la cosa como su ser–. La cosa no está solamente «en sí-misma», mas en todas las demás, ella es su relación de delimitación ante la totalidad de todo lo que es [traducción mía, nda]⁵²⁴.

Si el movimiento único de la aparición remite, ante todo, a una dinámica de individuación que, manifestándolo, vincula el ente con el mundo de los fenómenos en su contraposición al mundo-verdad de la fenomenicidad, por otra parte, a este mismo movimiento originario de la manifestación le corresponde también una dinámica de desvelamiento, allí donde «desvelar» significa necesariamente manifestarse los entes a una subjetividad. Ahora bien, hablar de aparición «a» un sujeto no equivale, para Patočka, a afirmar que la subjetividad es la *conditio sine qua non* de la manifestación: los entes no entran en la esfera fenoménica y llegan a ser porque un sujeto los constituye. Al contrario, es precisamente tan sólo gracias al concepto de movimiento que cabe pensar la manifestación como una dinámica que desvela, determinándolos, los entes a una subjetividad. La manifestación, por lo tanto, ha de considerarse contemporáneamente como «determinación» y «desvelamiento» porque el hecho de pensar en la aparición como ese único movimiento que, individuándolos, deja aparecer los fenómenos a una subjetividad, permite superar definitivamente cualquier tipo de planteamiento subjetivista

⁵²⁴ «Chaque chose acquiert sa figure –se délimite–, devient en tant qu’individu en se mettant à part des autres. Ce devenir trace des frontières vis-à-vis d’autre chose, il est un processus de définition, de mise en forme. Cette définition se fait vis-à-vis de toutes les autres, toutes en sont co-définies. Ce définir –apparaître de la chose en tant que son être. La chose n’est pas seulement «en elle-même», mais dans toutes les autres, elle est son rapport de délimitation vis-à-vis de la totalité de tout ce qui est»: PATOČKA, Jan. «Leçons sur la corporéité», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 114.

de lo real. Por otra parte, concibiendo los fenómenos y la subjetividad como dos momentos pertenecientes a un único movimiento de manifestación, el filósofo checo logra situarse más allá de la visión dualística de sujeto y objeto y, a partir de ahí, puede concebir el movimiento de la subjetividad como un momento secundario en el proceso de la aparición. El movimiento comienza dejando aparecer «algo en cuanto algo» y termina articulando un punto de vista en la disposición de lo ente, que es generado por el mismo movimiento a través del cual sale a la manifestación: en definitiva, la subjetividad se configura en Patočka tan sólo como el último eslabón de una única cadena de mostración, que va de la oscuridad a la aparición de «algo en cuanto algo»⁵²⁵.

⁵²⁵ Abrimos aquí una reflexión que, aunque de entrada parezca demasiado extensa y *off-theme*, creemos útil para hacerse con el sentido profundo de la cuestión de la subjetividad (y de su relación con la verdad en cuanto estructura originaria de la manifestación) tal como está planteada por Patočka. Nuestra pregunta de partida es la siguiente: ¿se puede afirmar que el planteamiento patočkiano de la subjetividad parece muy cercano al desarrollado por Deleuze en sus últimas obras, sobre todo a partir de *Le pli. Leibniz et le Baroque*? Nos parece que no estaría de más abordar esta pregunta partiendo de lo planteado por Deleuze en ese libro. Una de sus contribuciones más importantes estriba precisamente en la original concepción de la subjetividad que allí Deleuze desarrolla. Mediante el concepto de perspectiva, el autor francés describe la naturaleza de la subjetividad según se perfila en su metafísica del «caosmos»: el sujeto es simple y llanamente un plano de reflexividad o un cierto orden ocasionado por las mismas cosas, por las formas que emergen espontánea y objetivamente de lo informe. Claro está: una importante diferencia podría radicar en que, para Deleuze, no existe un único mundo (potencialmente infinito) de los entes, como sí parece apuntar Patočka: en efecto, para el filósofo francés, cada vez que hay sujeto también hay una zona de orden, un cosmos alrededor de él: y a cada sujeto corresponde un cierto orden, un cierto cosmos, de modo que no existe tan sólo un Mundo, sino muchos mundos, muchas zonas de regularidad u orden envueltas en el mar de lo informe y del caos, zonas que crean otras tantas perspectivas o «formas» de subjetividad. En resumen, para el filósofo francés hay tantas formaciones de subjetividad, o subjetivaciones, como zonas de orden.

Pero, a pesar de todo esto, hay muchas más correspondencias que diferencias entre los dos autores. En primer lugar, si es cierto que en Deleuze la subjetividad se presenta como receptividad pura, cuya estructura es producida por las mismas cosas, para Patočka, ella se configura como esa superficie a través de la que el mundo se refleja a sí mismo, como plegamiento del mundo en su movimiento de manifestación. Asimismo, si Deleuze concibe el sujeto como el último momento de un proceso único que va del caos a una zona de orden, y de ésta a una superficie de receptividad –que sería el sujeto mismo–, para Patočka, el sujeto no es sino el producto final de un (no-uniforme) movimiento de manifestación, lugar de aparición del mundo *a* sí mismo, *por* sí mismo. En definitiva, tanto para Deleuze como para Patočka, la subjetividad deja de ser un «sub-jectum», algo que está por debajo del mundo, para «soportarlo»; no es la unidad mínima subyacente a lo real que lo transforma en un mundo de fenómenos, sino justamente el producto de este mundo: algo que lo sobrevuela, recibiendo y registrando sus formas, que se generan espontáneamente de lo informe (Deleuze); o bien, algo que es el fruto del proceso de manifestación que deja aparecer algo, conclusión y consumación de un movimiento originario que, al mostrar lo ente, concreta su línea de desarrollo terminándola en un plano de «relucencia» –es decir, en una subjetividad que refleja el aparecer del mundo, una subjetividad que ha ser concebida como «mundo en su ‘contracción’, en su individualización ‘interna’» (en PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 217). Ahora bien, al examinar el tema de la relación subjetividad/mundo-verdad en

Pensar en el movimiento de manifestación equivale, por lo tanto, a pensar en la unidad de las diferencias: una unidad sin sustrato, que se manifiesta como verdad de los entes (y, entre ellos, de la subjetividad) en la medida en que reúne sus determinaciones en una aparición apropiada. En sí mismo, el movimiento es indeterminado, pues falta un contenido definido que no sea el de las determinaciones singulares de los fenómenos: sin embargo, está presente desde el principio en el mundo de los entes, puesto que es la totalidad que los excede, brindando el marco en el que ellos pueden mostrarse. De ahí la definición patočkiana del movimiento unitario de la manifestación en cuanto «*circunstancia*»⁵²⁶ universal, que se experimenta como irreducible a los entes tomados singularmente (fenómeno) o en conjunto (mundo de los fenómenos).

En este sentido, además, Patočka una y otra vez puntualiza que la unidad del movimiento de manifestación no coincide con una dinámica que pretende resolver las diferencias anulándolas: lo residual y lo ambiguo no hallan una reconciliación en la unidad del mundo-verdad. Mediante el movimiento de la manifestación como unidad del aparecer, lejos de una forma de racionalización de corte hegeliano que procure resolver todos y cada uno los aspectos de la realidad «superándolos», Patočka pretende, al contrario, pensar los aspectos insólitos del mundo como posibilidades que le son inherentes. No se trata de encontrar un sentido, una razón universal que justifique todos los momentos del mundo, sino de hallar las condiciones de posibilidad que den cuenta de su complejidad, sin reparar en simplificaciones o superaciones dialécticas; porque una

Patočka hemos empleado el término heideggeriano «relucencia» (*Reluzenz*: Cf. § 1.1.2. de la presente investigación) porque, de otra parte, no creemos que sea casual el hecho de que Deleuze, en su libro sobre Leibniz, al tratar el tema de la subjetividad y su relación con el mundo (pp. 39-45) en los términos esbozados anteriormente, acabe citando precisamente dos veces a Heidegger: «Cuando Heidegger se esfuerza en superar la intencionalidad como determinación todavía demasiado empírica de la relación sujeto-mundo, presiente que la fórmula leibniziana de la mónada sin ventanas es una vía de esa superación, puesto que el *Dasein*, dice él, ya está abierto desde siempre y no necesita ventanas por las que se produciría en él una abertura. De ese modo, ignora la condición de clausura o de cierre enunciada por Leibniz, es decir, la determinación de un *ser para-el-mundo* en lugar de *ser-en-el-mundo*. La clausura es la condición *del ser para-el-mundo* [cursivas mías, nda]»: en DELEUZE, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. cast. de J. Vázquez y U. Larraceleta, Paidós, 1989, p. 39; para leer la segunda citación, cf. *ibídem*, pp. 44-45. Desde luego, al lector no habrá pasado desapercibido el hecho de que, si no es descabellada esa aproximación entre Patočka y Deleuze, ella nos es útil para la presente investigación sobre la proximidad que se daría entre el autor checo y Foucault, allí donde Deleuze comparte con este último precisamente la idea de una subjetividad como forma heterogénea, como plegamiento y configuración en perenne formación, hasta el punto de que para ambos no hay que hablar de «sujeto», sino de «subjetivización».

⁵²⁶ Cf. PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 215.

filosofía que se basa en el principio de que los puntos oscuros no son sino «pasajes habilitados para las respuestas»⁵²⁷, no plantea correctamente, agrega Patočka, lo que está en juego en el mundo y en la historia, es decir, el problema de la verdad. La verdad que abre el mundo, y el mundo en cuanto verdad abierta de los entes, coinciden con aquello que Patočka define como «movimiento»: no obstante, la unidad que este concepto plantea no corresponde a una totalidad sustancial (dialéctica o teleológica, hegeliana o husserliana), sino a una unidad *en y de* las diferencias. En sí mismo, el mundo-verdad es una ausencia que ni siquiera coincide con la nada absoluta; es lo indeterminado y lo no-objetivable que se muestra *junto a y en* las singularidades, sin asumir una forma particular. Ese estado de ya-dado, ese efecto de vacío y ausencia que acompaña lo que está presente es, para Patočka, la unidad del mundo-verdad, es decir, la verdad del mundo dinámico de la manifestación. Una unidad que, a través de la figura excedente de la totalidad originaria, reclama al ser humano la asunción de su responsabilidad para con el mundo de los fenómenos, cuestión nuclear –como ya veremos– en el concepción de la filosofía en cuanto «cuidado», perfilada por el filósofo checo.

⁵²⁷ «Con todo, una de ellas [la filosofía de Husserl, nda] ve la verdad como una claridad perfecta que no conoce más puntos oscuros que las preguntas, los pasajes habilitados para las respuestas, mientras que la otra [la filosofía de Heidegger, nda], inspirada en la finitud del ser, está abierta al enigma eterno del ente que, precisamente en este misterio que incita a plantear preguntas que se mantienen como preguntas, tiende a conservar su verdad esencial, el no retiro del ser del ente del que necesariamente surge también su retiro, como indica la expresión griega *A-letheia*.»: en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 71.

3.1.3. La verdad como producto del conflicto en la unidad: las relaciones entre fenómenos y fenomenicidad.

Si la verdad del mundo de los entes se fundamenta en la manifestación de innumerables posibilidades de ser y, a su vez, esa misma manifestación no es sino el movimiento único e indeterminado del que brotan, en cuanto movimientos particulares, los entes y la subjetividad –allí donde esta última se entiende como el lugar en que esos mismos entes y su fenomenicidad llegan a la comprensión–, ¿cuál es entonces el sentido del mundo de la aparición y de los fenómenos en cuanto momentos de ese mundo? Para procurar responder a esta cuestión, creemos oportuno partir de una imagen que Patočka utiliza en una clase de los seminarios privados dictados en 1973, conocidos con el título de *Platón y Europa*:

En cierto sentido, todo me puede ser dado inmediatamente, por más que yo acceda a él, por más que yo tenga la posibilidad material de alcanzarlo. Sin embargo, al mismo tiempo se produce una *fluctuación continua*. Hay siempre un núcleo y una periferia; el núcleo cambia, pasa a otros núcleos; lo que era el núcleo ahora se halla en la periferia, mientras yo pongo en esta periferia los nuevos componentes del núcleo, y así sucesivamente hasta el infinito. En todo caso, siempre hay una unidad que se mantiene, en esta fluctuación se mantiene la unidad de todas las cosas susceptibles de mostrarse a nosotros [traducción mía, nda]⁵²⁸.

Detrás del mundo de los entes, polimorfo y heterogéneo fluir sin cesar de «núcleos», «periferias» y perspectivas que mudan, el mundo de la manifestación se perfila, para Patočka, como una unidad que todo lo abarca. Ahora bien, esa imagen de una «fluctuación continua»⁵²⁹ ofrece motivos de reflexión sobre el tipo de relación que se

⁵²⁸ «En un sens, tout peut m'être immédiatement donné, pour autant que j'y accède, pour autant que j'aie la possibilité matérielle de l'atteindre. En même temps cependant, il se produit une fluctuation continue. Il y a toujours un noyau et une périphérie; le noyau change, passe en d'autres noyaux; ce qui était le noyau se retrouve à la périphérie, tandis que je puise dans cette périphérie les nouvelles composantes du noyau, et ainsi de suite à l'infini. Toutefois, il y a toujours une unité qui se maintient, dans cette fluctuation se maintient l'unité de toutes les choses susceptibles de se montrer à nous.»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 31.

⁵²⁹ Las imágenes de la «fluctuación continua» y del «flujo de la vida» parecen remitir a la filosofía nietzscheana. Unos años antes de que Patočka empezara a trabajar en el tema del movimiento, precisamente en 1960, su amigo y colega Eugène Fink publicaba un libro titulado *Nietzsches*

instaura entre el movimiento originario del aparecer y los fenómenos que se muestran a una subjetividad, entre el mundo de la manifestación y los entes; en otras palabras, plantea precisamente la cuestión del tipo de vínculo que se configura entre el fenómeno y la fenomenicidad, o lo que es lo mismo, entre el ser-verdadero y la verdad. ¿De qué manera, para Patočka, cabe hablar de fluctuación o de variación dentro de todo fenómeno? ¿Qué sentido tiene el hecho de que en ese movimiento fluctuante permanece la unidad?

Basándose en la imagen de la fluctuación, no le parece descabellado a Patočka pensar el mundo de la manifestación en los términos de una «deflagración», a partir de la cual el mundo de los entes se configura asumiendo formas y características siempre nuevas. Una deflagración que no tiene ni forma ni contenido; pero que, siendo anterior a toda configuración, puede asumir cualquiera. Por este motivo, el filósofo checo puede afirmar que el mundo-verdad es informe, además de inconsistente; en efecto, considerando la esfera fenoménica como una deflagración, de lo que se trata en su fenomenología asubjetiva no es tanto de la «constitución» de algo, cuanto de su correspondencia fenoménica, es decir, de la suerte de entramado de nexos recíprocos que se dan en la fenomenicidad⁵³⁰. En su inconsistencia, la aparición es una urdimbre de vínculos que no constituyen, ni forman, sino que muestran. En lugar de concebir esos nexos como un conjunto de fuerzas de una conciencia, Patočka piensa más bien en un *a priori* –el mundo de la manifestación–: es a partir de ese mundo que emergen, tomando forma, los entes que aparecen de diferentes maneras a ese algo que es la subjetividad. Se delinean, así, dentro de este movimiento único, los diversos movimientos estructurales del

Philosophie [FINK, Eugène. *La filosofía de Nietzsche*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 1996]. En este libro, hablando de Nietzsche, Fink hace hincapié en los temas del devenir, del «agitado mar cósmico del devenir puro» (p. 133) y del mundo como «movimiento de la producción, del que surge lo existente múltiple, individualizado y limitado, y adquiere perfil, figura y consistencia» (p. 60). Ahora bien, si es cierto que Fink interpreta en clave fenomenológica ciertos aspectos de la ontología nietzscheana, por otra parte, quizá no sea incorrecta la observación de Derrida cuando afirma que, sin querer necesariamente atribuir al pensamiento de Patočka una filiación, algunos de sus temas sí parecen ser «más nietzscheanos que husserlianos o heideggerianos»: Cf. DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*, trad. cast. de C. de Peretti y P. Vidarte, Paidós, 2000, p. 28. Claro está, de ser correcta la afirmación de Derrida, se comprendería entonces por qué ciertos planteamientos patočkianos, como el de conflicto (que abordaremos más adelante), tienen su correspondencia en Foucault, allí donde, por ejemplo, éste habla (muy «nietzcheanamente») de relaciones de poder, o del vínculo entre saber y poder.

⁵³⁰ Cf. PATOČKA, Jan. «Épochè et Réduction» (manuscrito de 1974), en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 173.

mundo de la aparición: «lo que aparece», aquello «a que» aparece lo que aparece y el «cómo» de la aparición:

Siendo el mundo mismo la única estructura que engloba tanto las cosas como el sujeto, quisiéramos que esta estructura se conciba como estructura del mundo. Entre los momentos del fenómeno, del aparecer, hay lo que aparece (el mundo), aquello a lo que lo aparente aparece (la subjetividad) y el *cómo*, la manera en que lo aparente aparece [traducción mía, nda]⁵³¹.

La expresión «lo aparente» pone en juego la manifestación *del* mundo en su doble significado: en efecto, se refiere al mundo como conjunto de los entes, cuya aparición, sin embargo, es posible tan sólo por medio del mundo-verdad, en un sentido originario y esencial. «Lo aparente», es decir, el mundo de los fenómenos, por un lado es aquello que vivimos en la cotidianidad –y es, por lo tanto, el punto de partida para toda interpretación epistemológica y toda aplicación práctica–; pero, por otro, es también aquello que permite que los fenómenos se manifiesten, aquello que los desvela –es decir, es el mundo-verdad, el mundo en tanto en cuanto es ἀλήθεια–. La comprensión del vínculo presente entre estos dos significados de mundo es lo que está en juego en la reflexión de Patočka sobre la verdad y la fenomenicidad:

En este sentido, el *fenómeno* significa la *manifestación del ente*, el hecho de que las cosas no sólo son, sino que son manifiestas. Desde luego, en cierto sentido, también el fenómeno es –y, en cuanto que es, es a su manera una cosa–. Esto nos lleva, pues, a preguntar por la relación entre ambas: la cosa y la manifestación, la manifestación que es y la cosa que se manifiesta. ¿Cómo se distinguen ambas –la una de la otra–? ¿Dónde y cómo se reencuentran y coinciden? [traducción mía, nda]⁵³².

Las preguntas que Patočka plantea nos llevan, así, al núcleo de su cuestionamiento filosófico. En el fenómeno, de hecho, hay mucho más que una cosa apareciendo; y es

⁵³¹ «La seule structure qui englobe et les choses et le sujet étant le monde lui-même, nous voudrions que cette structure soit conçue comme structure du monde. Le phénomène, l'apparaître, a pour moments ce qui apparaît (le monde), ce à quoi l'apparaissant apparaît (la subjectivité) et le comment, la manière dont l'apparaissant apparaît»: en *ibidem*, p. 171.

⁵³² «Le *phénomène* signifie en ce sens la *manifestation de l'étant*, le fait que les choses non seulement sont, mais sont manifestes. Bien sûr, en un sens le phénomène aussi est, et, en tant qu'il est, il est à sa manière une chose. Nous sommes donc amenés à nous demander quel est le rapport entre les deux: la chose et la manifestation, la manifestation étante et la chose se manifestant. Comment les deux se distinguent-elles l'une de l'autre? Où et comment se recouvrent-elles, se recourent-elles?»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 24.

precisamente a partir de esta «excedencia» como la filosofía desde los albores se ha interrogado y ha fundado su empresa. Sin depender de un particular modo de conocimiento humano, esa excedencia que se manifiesta en lo ente es precisamente su fenomenicidad:

«El mundo se muestra –en esto nosotros somos pasivos, no es una cuestión que dependería de alguna manera de nosotros–. El mundo se muestra – esto significa que en el mundo hay algo como el mostrarse, la fenomenicidad, la expresividad–. [traducción mía, nda]⁵³³

Para aclarar el sentido de este planteamiento, Patočka –vía Arendt⁵³⁴– recuerda las célebres palabras de Platón y Aristóteles, acerca de la «maravilla» que está en el origen de la filosofía. Un «asombro» que, sin embargo, no brota ante una singularidad particular: «Lo que caracteriza la filosofía en sus comienzos, es precisamente el hecho de plantear su cuestión ante el prodigioso hecho originario de la manifestatividad del mundo [traducción mía, nda]⁵³⁵. Ese exceso al que el fenómeno remite, acompañado por la maravilla, es el hecho originario de que todo se nos desvela, de que –en el fenómeno– el mundo se nos muestra: en este sentido, la esencia originaria del fenómeno consiste en ser la «explicitación» del mundo-verdad⁵³⁶. De ahí la afirmación patočkiana de que todo

⁵³³ «Le monde se montre – en cela nous sommes passifs, ce n'est pas une affaire qui dépendrait en quelque façon de nous. Le monde se montre - cela veut dire qu'il y a dans le monde quelque chose comme le se-montrer, la phénoménalité, l'expressivité» : en *ibidem*, pp. 81-82.

⁵³⁴ «La sorpresa, punto de partida de la filosofía, no es el estar intrigado, ni la sorpresa ni la perplejidad; es la sorpresa que comporta la *admiración*. Lo que nos maravilla se confirma y afirma por la admiración que estalla en palabras, el don de Iris, la mensajería de las alturas. El lenguaje adopta entonces la forma de la alabanza, la glorificación, no de una aparición particularmente sorprendente o de la suma total de las cosas del universo, sino del orden armónico que las sustenta, que no es visible en sí mismo y que, a pesar de ello, el mundo de las fenómenos nos deja vislumbrar «Pues los fenomenos son la forma visible de las cosas ocultas» (*ópsis gàr tôn adélôn tà phainómena*), según Anaxágoras (B21a). La filosofía comienza con la toma de conciencia del orden armónico invisible del *kósmos*, que se hace manifiesto en medio de las cosas visibles y familiares, como si éstas se hubieran hecho transparentes. El filósofo se maravilla ante la «armonía no-visible», que, según Heráclito, es «mejor que lo visible» («harmonîê hanês phanerês kreíttôn», B54).»: en ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, trad. de R. Montoro Romero y F. Vallespin Oña, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984, pp. 170-171.

⁵³⁵ «Ce qui caractérise la philosophie à ses débuts, c'est précisément le fait de poser sa question face au prodigieux fait originaire de la manifesteté du monde»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 69.

⁵³⁶ «L'horizon du monde est là au préalable, le singulier est une explicitation en son sein, mais lui-même ne s'identifie jamais au singulier. Chaque singularité se présente sur fond de l'espace-temps un et total qui est là à la manière d'un horizon et ne se laisse jamais reconvertir au singulier.» («El horizonte del mundo está allí previamente, lo singular es un explicitación en su seno, pero el mismo horizonte jamás se identifica con lo singular. Cada singularidad se presenta

fenómeno tiene como condición de posibilidad de su aparecer el mundo en cuanto tal. El mundo-verdad, total y originario, es precisamente aquello que no aparece en cada aparición y que, no obstante, deja aparecer el fenómeno de la cosa. Todo ente se manifiesta y *es* tan sólo en el seno de una ausencia, de una sombra que lo determina escapando de toda determinación esencial: hemos aquí la diferencia entre fenómeno y fenomenicidad, entre ser-verdadero y verdad. Distancia infranqueable e indispensable en el movimiento unitario que, según Patočka, vertebró el mundo de la manifestación, ya que esa diferencia es la condición de proliferación de las formas que «deflagran» en y desde el mundo informe del aparecer.

La «fluctuación», la «deflagración», la «explicitación» son todas ellas imágenes que Patočka utiliza para expresar el movimiento general de la mostración. Un movimiento que, como hemos visto, (se) diferencia: los elementos de la fenomenicidad, sus formas, sus límites y sus contornos no corresponden a entes separados e independientes el uno respecto del otro, sino al resultado de una diferenciación que se desarrolla en y a partir del ausente e informe mundo-verdad. Sin embargo, todas esas figuras remiten, como en un juego de los espejos, a una figura decisiva del pensamiento patočkiano, la de «conflicto»: para lo que aquí nos ocupa, será entonces necesario elucidar qué se entiende con este término y a qué dinámica se refiere Patočka cada vez que habla de «conflicto de la manifestación».

«Determinación» y «desvelamiento», unidad en la diferencia, como hemos indicado anteriormente: es a partir de aquí que, para Patočka, cabe formular el problema del conflicto entre el mundo y sus elementos. En efecto, a medida que se desarrolla su investigación filosófica sobre la esfera fenoménica, para el autor checo se hace cada vez más necesaria una aclaración alrededor de la dinámica que cabe vislumbrar entre el movimiento originario del aparecer y la concreción fenoménica del «mundo natural» de los entes, con el que nos encontramos en la cotidianidad: ¿por qué es tan conflictiva la relación de manifestación entre el fenómeno y la fenomenalidad? ¿De qué manera están vinculados el ser-verdadero y la verdad? Después de todo, se dirá, del mismo modo en que mundo y singularidad están relacionados, así también los modos de la mostración de cada fenómeno son diferentes y, a la vez, tienden a la unidad: por ejemplo, una cosa

sobre el fondo del espacio-tiempo uno y total que está allí según la manera de un horizonte y jamás se deja reconvertir en lo singular [traducción mía, nda]]: en PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 216.

puede aparecer de diferentes maneras, aunque se trate de la misma y única cosa. No obstante, ¿cuál es el sentido de una dinámica que expresa conflicto y unidad a la vez? Y, sobre todo, ¿cómo pueden concebirse una unidad que quede íntegra en los diversos modos del aparecer y una diferencia que no se anule en esa unidad?

Para responder a esta serie de preguntas, creemos necesario acudir a un breve manuscrito de 1972, que ya hemos citado anteriormente, titulado *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung* (*Forma-del-mundo de la experiencia y experiencia del mundo*). En esa sede, Patočka aclara que la unidad del mundo que plantea no es substancial, ni inmóvil o inmutable: no es ni siquiera imaginable como un continente de singularidades múltiples, es decir, como una condición absoluta que pueda añadirse a las diferencias fenoménicas, puesto que no es una meta-categoría que funciona de mínimo denominador común de ellas. «La unidad del mundo no ha de pensarse en cuanto objeto, sino como *circun-*stancia e *in-*stancia única, universal, «lo que engloba todo y está en todas y cada una de las cosas [traducción mía, nda]»⁵³⁷: en otras palabras, lo que aquí está en juego no es un mundo-verdad como *factum* «uniformante», sino más bien su unidad en cuanto fondo de las diferenciaciones, es decir, entendida como condición última y originaria de todo fenómeno y de su experiencia. En cuanto originaria y transcendental, la unidad no se da empíricamente –y si es cierto que, al igual que el *a priori* kantiano del espacio y del tiempo como intuición pura, no es objetiva (ya que no es determinada causalmente por el objeto), tampoco es subjetiva como plantea Kant, ya que si lo fuera, según Patočka, perdería precisamente su relación con el mundo⁵³⁸–. Así, lejos de indicar el mundo-verdad como algo condicionado por el ente, Patočka delinea el perfil de un mundo de la manifestación como aquello que solo puede vislumbrarse en su originaria unidad a través del movimiento de diferenciación de los fenómenos. Obviamente, este «conflicto» entre unidad y diferencia evidencia su íntima reciprocidad: si es cierto que la unidad sólo se manifiesta en las diferencias en cuanto desvelamiento que se oculta, por otro lado cabe pensar la diferencia del fenómeno tan sólo a partir de la unidad del mundo-verdad. En efecto, analizando el origen de las coordenadas de la manifestación, la respuesta que Patočka encuentra es la misma: lo primero que llama la atención es que, apareciendo a una subjetividad, la síntesis espacio-temporal es del orden de los fenómenos, puesto que

⁵³⁷ «L'unité du monde n'est pas à penser comme objet, mais comme *circon-*stance et *in-*stance unique, universelle, <ce qui englobe tout et est en tout, en chaque chose.>: en *idem*.

⁵³⁸ Cf. PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 215.

solamente el mundo diferenciado de los entes recibe un orden espacial y temporal. El mundo-verdad, en su unidad, no puede ser, ni manifestarse, en términos espaciales y temporales, porque *es* espacio y tiempo: dicho de otra manera, la unificación de las cosas en el espacio y en el tiempo es la imagen (reflejada por la subjetividad) de una diferenciación fundada precisamente en una unidad que no es ni espacial ni temporal⁵³⁹.

El concepto de conflicto lleva a cumplimiento también una dimensión histórico-ontológica de la filosofía: en efecto, si a lo largo de la historia de la reflexión occidental (o, en palabras de Patočka, de la historia del pensamiento europeo) el fenómeno de la cosa ha sido interpretado una y otra vez como la propia estructura fenoménica, ahora la mirada filosófica, gracias a la recuperación del concepto de conflicto, puede nuevamente instalarse en la diferencia entre lo que aparece y lo que deja aparecer, entre mundo de los entes y mundo-verdad. La noción de conflicto, en otras palabras, permite descolgarse del mero plano interpretativo de las cosas que aparecen, porque destaca la posibilidad de experiencias-límite que, como ocurre en el caso de Foucault, son las únicas capaces de poner en entredicho el sentido previamente asegurado por esas mismas cosas. Cabe vislumbrar la diferencia originaria entre mundo-verdad y mundo de los entes sólo ante una «sacudida existencial» (*otřesenost*): de lo contrario, agrega Patočka, para el pensamiento humano sería imposible tener vivencia de esa pura virtualidad que presupone la libertad respecto a lo que es. Por ello, Patočka plantea la necesidad de desenmascarar esa concepción que, partiendo de los fenómenos, a fin de captar la propia manifestación, cae en el error de identificar su dinámica a través de una lógica aprehensiva que emana directamente de las herramientas conceptuales producidas por un realismo cientificista: esa concepción, en efecto, prescinde del conflicto entre la manifestación y lo manifestado y, por lo tanto, llega a reducir la dimensión virtual y potencial de lo real a la mera concreción del fenómeno, malogrando una manera esencial de fundamentar el discurso y la práctica de la libertad humana⁵⁴⁰.

La figura del conflicto, en cuanto medio conceptual capaz de brindar una comprensión original de la dinámica del aparecer, entraña así una nueva perspectiva de análisis de la cuestión de la subjetividad. En efecto, si el quehacer principal de la filosofía estriba, como hemos visto, en asegurarse la captación de una vía de encuentro originaria

⁵³⁹ Cf. *ibidem*, p. 218.

⁵⁴⁰ Cf. § 3.1.8. de la presente investigación.

con la esfera fenoménica en cuanto mundo-verdad unitario de la manifestación, la noción de conflicto, a la vez que ofrece esa vía, sobre todo permite profundizar los motivos por los que la subjetividad es, para Patočka, una expresión producida por la esfera fenoménica –cuya especificidad ha de ser nuevamente examinada, precisamente a la luz de esa noción–. Anteriormente hemos visto que Patočka interpretaba la subjetividad a partir del papel que la propia esfera fenoménica le asigna; el sujeto existe tan sólo como aquel movimiento particular «al que» aparece algo. Con todo, desde la perspectiva de la mostración, el hecho de no ser su fundamento no implicaba que la subjetividad no fuera un momento importante de su movimiento; y ello no se debía a su capacidad de aislarse de él, aprehendiéndose en sí misma y por sí misma, sino por la función que realiza en ese mismo contexto. De hecho, si por una parte la subjetividad pertenece al mundo de los entes y las condiciones de su manifestación coinciden con las de éstos, por otra se distingue de ellos por cuanto funciona de plan de reflexividad del movimiento originario de la manifestación, de modo que puede afirmarse que hay manifestación tan sólo porque algo se manifiesta *a* una subjetividad –afirmación, desde luego, muy próxima a la que Heidegger emplea en *Sein und Zeit*, cuando afirma que «‘Hay’ verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es»⁵⁴¹. Así pues, Patočka determinaba de ese modo la especificidad de la subjetividad respecto de los demás entes en la esfera fenoménica: en la medida en que refleja el aparecer del mundo en todo fenómeno, la subjetividad es el lugar de la manifestación y ha de ser considerada como «mundo en su ‘contracción’, en su individualización ‘interna’ [traducción mía, nda]»⁵⁴².

Ahora bien, partiendo de este planteamiento, la noción de conflicto no hace sino confirmar y profundizar esta caracterización de la subjetividad en cuanto lugar donde el mundo se refleja *a* sí mismo, *por* sí mismo. «La vida del yo como vida de una individualidad inefable sólo es capaz, en cuanto espejo, de convertirse en una

⁵⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 226 [p. 246]. Cf. § 1.2.3. de la presente investigación.

⁵⁴² «Mais si le moi lui-même n’est à concevoir *uniquement* qu’en tant que le monde dans son «contraction», dans son individualisation «interne», si l’apparition en tant que telle n’est à comprendre que sur ce fondement, l’étude du mouvement étonnant qu’est l’expérience du moi n’attestera-t-elle pas ce processus d’une réflexion spéculaire du monde en lui-même ?» («Sin embargo, ¿si el yo mismo ha que concebirse *únicamente* como el mundo en su «contracción», en su individualización «interna», si la aparición como tal ha de comprenderse sólo a partir de este fundamento, el estudio del movimiento asombroso que es la experiencia del yo no atestiguará ese proceso de una reflexión especular del mundo en sí mismo? [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 217

correspondencia del universo, del Uno-Todo [traducción mía, nda]»⁵⁴³: sólo que el motor de ese proceso de reflexión especular del mundo en la subjetividad no es el sujeto mismo, sino el conflicto, que viene a configurarse en cuanto esencia del propio movimiento del aparecer. Dicho de otro modo: aunque desempeñe un papel importante en ese proceso, para Patočka, la subjetividad es tan sólo un producto del mundo-verdad, cuya íntima naturaleza coincide con un movimiento que no es sino puro conflicto. Apareciendo, el mundo como dimensión originaria articula una manifestación «secundaria», que se le opone concretándose en un mundo de los entes; entre ellos, la subjetividad es un ente particular que, en cuanto plegamiento puro de la misma aparición, se le opone reflejando ese mismo mundo y, al hacerlo, tiene la capacidad de configurarlo según la estructura centro/periferia; surge así el mundo natural, a partir del cual esa misma subjetividad puede comprenderse –y comprender el ser de las cosas que le aparecen–.

A partir de esta aclaración sobre la subjetividad, si por una parte Patočka puede determinar que el mundo natural no es sino el reflejo de la totalidad del mundo-verdad en una multiplicidad conflictual de centros receptivos, que le dan la forma de un campo ordenado alrededor de un sujeto perceptivo⁵⁴⁴, por otra, y siempre a la luz del concepto de conflicto, también puede profundizar la cuestión fundamental de la relación entre subjetividad y mundo-verdad, entre sujeto y fenomenicidad, desde una perspectiva diferente. En otras palabras, la figura del conflicto permite a Patočka responder a las preguntas por la naturaleza de la subjetividad y por su relación⁵⁴⁵. En efecto, al determinar la aparición de los fenómenos a alguien como momento estructural del movimiento de manifestación, Patočka no pretende volver a sugerir un ingenuo subjetivismo. Su fenomenología asubjetiva, lejos también de anular o prescindir de la subjetividad, simplemente quiere captar la naturaleza de la manifestación, ahí donde el mundo aparece necesariamente a alguien. En definitiva, el análisis de la verdad del fenómeno no ha de prescindir ni de «lo que aparece», ni de aquello «a que» aparece lo que aparece, sino que debe tratar de esclarecer la relación compleja (y conflictiva) entre la mostración y su «a que», la subjetividad, a fin de evitar que su examen ocasione malentendidos similares a los que determinan esta última como elemento fundante de la

⁵⁴³ «La vie du moi comme vie d'une individualité ineffable est seul capable, en tant que miroir, de devenir une correspondance de l'univers, de l'Un-Tout»: en *idem*.

⁵⁴⁴ «La réflexion en ce sens est à vrai dire une coordination.» («En este sentido, la reflexión, es en realidad una coordinación. [traducción mía, nda]»): en *ibidem*, p. 219.

⁵⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 218.

esfera fenoménica. ¿Qué significa, entonces, el hecho de que la subjetividad es una expresión co-determinante de la fenomenicidad? ¿Qué vínculo existe entre la verdad y lo que se llama sujeto, entre el movimiento del mundo y uno de sus momentos?

Ahora bien, a la luz de la noción de conflicto, se comprende el modo en que esa relación no se funda en una simple dualidad perfectamente nivelada. En efecto, ya sabemos que si la subjetividad apela a su condición última de posibilidad del mundo —ya que hay manifestación de algo tan sólo en la medida en que existe un ente subjetivo—, por otro lado el mundo-verdad, en cuanto horizonte originario de la manifestación, se configura a su vez como condición de posibilidad de la aparición de una subjetividad, de manera tal que el ente subjetivo condiciona la mostración del mundo natural tan sólo en la medida en que su naturaleza está supeditada a la dinámica del mundo-verdad. De ahí que Patočka considere inútil tanto el intento husserliano de fundar un subjetivismo transcendental como esos planteamientos que buscan la verdad del sujeto fuera de la mundaneidad. Desde la perspectiva abierta por la noción de conflicto, el sentido de la subjetividad puede comprenderse sólo siendo fieles a la dimensión del mundo-verdad: sólo una mirada a su movimiento conflictivo, sin recurrir a una reflexión interior o una visión objetiva, puede captar la naturaleza de la subjetividad, que estriba precisamente en *su relación con ese mismo mundo*. Aquello que aquí está en juego es un sujeto que no constituye ni crea, sino es copartícipe de la manifestación: la subjetividad patočkiana, producto del conflicto interno al mundo de la aparición, participa de la mostración del mundo natural sin ser su autora, forma parte del movimiento de la manifestación del mundo de los entes sin ser su principio fundante. Y si Patočka insiste sobre su diferencia respecto de los demás entes, no es por su capacidad de constituir el mundo, sino porque, *en y por* las subjetividades, un mundo natural puede formarse según perspectivas y modos cada vez nuevos.

3.1.4. La existencia y la verdad de la manifestación: πόλεμος.

La estructura del mundo, urdimbre de conexiones de la fenomenicidad, revela un conjunto de relaciones que, para Patočka, sólo puede comprenderse a partir de la noción de conflicto. Los elementos que, de hecho, forman la estructura de la manifestación evidencian un tipo de relación con esta última que se desarrollan sólo en la forma del contraste. Y no sólo los entes que aparecen, sino también la misma subjetividad es el resultado de una lucha que se desencadena dentro de la manifestación:

En nuestra vida hay un conflicto entre lo que aparece y lo que hace aparecer: al aparecer las cosas, lo que las hace aparecer se esconde retirándose. El ocultamiento (*retrait*) no es una simple pantalla, un biombo, sino un conflicto, una lucha que se desarrolla en el seno de aquello que hace aparecer [traducción mía, nda]⁵⁴⁶.

La ley de la aparición coincide con el conflicto entre el mundo-verdad en su movimiento de diferenciación y los entes que ese mundo deja aparecer: «la trascendencia se eclipsa a favor de lo que es transcendido [traducción mía, nda]»⁵⁴⁷. Dentro de tal conflicto toman forma los diferentes momentos de la manifestación —es decir, el fenómeno, lo «a que» el fenómeno aparece y el «cómo» del fenómeno—. Concretamente, la dimensión que ese conflicto abre, corresponde, según Patočka, a un campo de batalla y oposiciones, de contrastes, de contiendas y luchas: de ahí, entonces, la recuperación patočkiana del pensamiento de Heráclito —en particular, de su noción de πόλεμος⁵⁴⁸—. Al referirse a esa noción, en efecto, Patočka puede reconocer en ella el fundamento de todos

⁵⁴⁶ «Il y a dans notre vie un conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître : du fait que les choses apparaissent, ce qui les fait apparaître se dissimule dans le retrait. Le retrait m'est pas un simple écran, un paravent, mais bien un conflit, un lutte qui se déroule au sein de cela même qui fait apparaître»: en PATOČKA, Jan. «Séminaire sur l'ère technique», en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. de E. Abrams, Millon, 1990, p. 286 [vers. orig. checa: «Čtyři semináře k problému Evropy», en *Péče o duši, Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3 (El cuidado del alma III, Escritos reunidos de Jan Patočka, vol.3)*, ed. I. Chvatík y P. Kouba, Praga, OIKOYMENH, 2002, pp. 309-344].

⁵⁴⁷ «[...] la transcendance s'éclipse au profit de ce qui est transcendé»: en *idem*.

⁵⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 285. En esta recuperación del pensamiento heraclíteo, si es cierto que Patočka parece encontrar inspiración en su amigo E. Fink, también parece inspirarse, como nota Derrida, en Heidegger: Cf. DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte, op.cit.*, p. 26. Después de todo, quizá haga falta recordar que Fink y Heidegger habían trabajado juntos durante un seminario del semestre invernal de 1966/1967, precisamente sobre el pensamiento de Heráclito: Cf. HEIDEGGER, Martin., FINK, Eugen. *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, ed. de F.-W. con Hermann, Vittorio Klostermann, 1970.

los entes en su mostración: «*Pólemos*, rayo del ser que surge de la noche del mundo, deja ser a todo lo singular y le permite mostrarse tal como es»⁵⁴⁹. Para que una cosa sea y se manifieste, debe distinguirse de la dimensión de la «noche del mundo», donde toda posibilidad es indistintamente. El conflicto asume, por lo tanto, un significado agonístico: la existencia humana y todos los entes procuran surgir de las infinitas posibilidades del mundo, para realizár(se)las. Sin embargo, para Patočka, no se trata sólo de emerger del mundo: la manifestación de todo fenómeno (existencia humana incluida) acontece tanto en el acto de su emerger de la oscuridad de la fenomenicidad, para instalarse en la zona abierta de los fenómenos, como en el momento de su inmersión en la totalidad del aparecer y de sus infinitas posibilidades. Captar todo ente según su ser –esto es, elucilarlo filosóficamente, Φιλοσοφεῖν– significa, por ende, verlo en este doble movimiento ontológico.

A partir de la lectura de Heráclito, cabe entonces aclarar el significado de la cosmología patočkiana. El mundo de la manifestación es como el fuego heraclíteo, es movimiento: así como el dios de Heráclito, que es «día y noche, invierno y verano», es uno (ya que los opuestos no son seres diferentes), así también el mundo-verdad de Patočka es único. Las oposiciones que articulan la esfera fenoménica no se confunden, ni se apoyan o se pierden en una indistinta fusión, sino que se entrelazan y se mezclan chocando: de lo que se trata es, entonces, de diferentes modos fenoménicos de un único movimiento ontológico que se manifiesta a sí mismo mediante el ente subjetivo. La aparición, por lo tanto, no ha de pensarse ni separada del fenómeno, ni de la subjetividad: aunque necesariamente diferente respecto a ambos, el mundo-verdad es el «ser fuera de sí» de lo que aparece⁵⁵⁰ –pero no en un sentido metafísico-teológico de ámbito ontológico «otro», sino a la luz de la distinción irreductible entre fenómeno y fenomenicidad, ser-verdadero y verdad, ser-manifiesto y desocultamiento–.

Ahora bien, en el conflicto también hay λόγος; y ese término, según explica Patočka en *Platón y Europa*, remite al λέγειν, a la reunión de las diferencias: «Reunir aquello que, en la experiencia de los πολλοί, de la multitud desunida, es solamente fragmentario, aquello que es visto sólo desde el punto de vista privado –he aquí el λόγος

⁵⁴⁹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 63.

⁵⁵⁰ Cf. PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 223.

[traducción mía, nda]»⁵⁵¹. Por lo tanto, cuando se habla de contraposición, de lucha y de conflicto, de lo que se trata es, según Patočka, incluso de la dimensión de la unidad, en los términos de un co-estar cosas y subjetividades en un mismo horizonte. Después de todo, si es cierto que la manifestación se muestra ocultándose detrás del fenómeno al que excede, manteniéndose en una oscuridad indeterminada, por otro lado, esa misma manifestación coincide precisamente con esa oscuridad, esa «noche» que tiene juntas las posibilidades y las determinaciones de los fenómenos, instalándolos en una perspectiva única, en un horizonte de sentido. El mundo-verdad, por ende, lejos de ser una síntesis de los fenómenos, es el horizonte de unificación de la manifestación⁵⁵²; y siendo aquello que tiene unido todo lo que es mostrado y que lo hace posible brindándole una forma, corresponde a la *Weltform* presente en toda manifestación y en toda vivencia: «Los opuestos más definidos se reúnen en la unidad que está por encima del todo, que se manifiesta en todo, que domina todo»⁵⁵³. De ahí que Patočka hable de conflicto como de esa dimensión originaria de la manifestación que conecta tendencias opuestas: en efecto, πόλεμος, entendido como «lo común a todo», en vez de separar, recoge las contradicciones, o lo que es lo mismo, a la vez que distingue, también reúne: «*Pólemos* une a las partes rivales no sólo en cuanto que se mantiene por encima de ellas, sino también porque ellas forman, en él, un todo»⁵⁵⁴. En la concepción de la fenomenicidad desarrollada por Patočka, por lo tanto, el mundo-verdad es definido como aquello que, diferenciándolos, da unidad a los fenómenos: y la figura de πόλεμος, en cuanto «espíritu de unidad en la discordia, en la lucha»⁵⁵⁵, le permite marcar de manera plástica los límites de ese planteamiento.

Así y todo, siendo también la existencia humana el resultado del movimiento conflictual de la manifestación, el empleo patočkiano de la concepción de πόλεμος no termina con la elucidación del vínculo entre fenómeno y fenomenicidad, sino que es reproducido incluso para abordar la problemática de la vida humana. Concretamente, en el caso de la existencia, mediante la figura del πόλεμος Patočka pretende dilucidar el

⁵⁵¹ «Recueillir ce qui, dans l'expérience des πολλοί, de la multitude désunie, est seulement fragmentaire, ce qui n'est vu que du point de vue privé - voilà le λόγος»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 73.

⁵⁵² Cf. PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 218.

⁵⁵³ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 63.

⁵⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 62.

modo en que la vida hace vivencia de su proximidad con el mundo de la manifestación, en cuanto dimensión originaria de la verdad. El conflicto interno al mundo, siendo ese contraste que coincide con el acto de manifestación de la existencia, indica así el movimiento de su individuación: πόλεμος es, en otros términos, el movimiento por el que la vida humana sale de la oscuridad indistinta del mundo-verdad, afirmándose en la unidad de su existencia descubierta. Por otra parte, es el mismo conflicto de la manifestación, en cuanto dinámica de distinción y unión, aquello que hace coincidir la existencia con un movimiento de transcendencia interno al mundo: un movimiento que, lejos de ser una mera salida del mundo, equivale a un estar la vida humana «recogida» fuera de sí (allí donde se evidencia la recuperación del tema heideggeriano de la *ek-sistencia*⁵⁵⁶). En definitiva, para la vida humana no puede haber una salida de sí separada de la posibilidad de un recogimiento existencial; como hemos visto anteriormente, la distinción y la unidad son dos momentos esenciales del aparecer y, por lo tanto, también marcan el sentido de ser de la propia existencia.

La imagen del conflicto de la vida humana ya había aparecido en un ensayo de 1953, titulado *El platonismo negativo*. En esa sede, Patočka lo había identificado nada menos que con la vida de Sócrates: después de todo, se preguntaba el filósofo checo, ¿qué indica la figura de Sócrates y su saber de no saber sino una de las contradicciones fundamentales de la existencia? El ejemplo de Sócrates es paradigmático, sobre todo porque permite vislumbrar el conflicto entre la relación con la totalidad que es intrínseca a la existencia y su imposibilidad para expresar ese vínculo en un saber determinado y verdadero⁵⁵⁷. De ahí la afirmación patočkiana de que en el conflicto, en la lucha, en el πόλεμος, lo que está en cuestión no es otra cosa que la esencia del movimiento de la existencia humana: en efecto, allí donde se abre al sentido del mundo contraponiéndosele, la vida está en contra de la totalidad⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ Cf. § 1.1.1. de la presente investigación.

⁵⁵⁷ Cf. PATOČKA, Jan. «Le platonisme négative», en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, op. cit., p. 61 [vers. orig. checa: «Negativní platonismus», en *Péče o duši, Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 2 (*El cuidado del alma II, Escritos reunidos de Jan Patočka*, vol. 2), ed. I. Chvatík y P. Kouba, Praga, OIKOYMENH, 1999, pp. 7-44].

⁵⁵⁸ Cf. PATOČKA, Jan. «Le «point de départ subjective» et le biologie objective de l'homme», en *Le monde naturel e le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 175 [vers. orig. checa: «Subjektivní východisko» a objektivní biologie člověka», en *Přirozený svět a pohyb lidské existence* (*El mundo natural y el movimiento de la existencia humana*), ed. I. Chvatík, 1980, II, n. 16]. Se trata de un ensayo de los años cincuenta del siglo pasado, a partir del que cabe sacar

El hecho de que, según el filósofo checo, la figura del πόλεμος también describe la relación de la existencia con la manifestación, remite precisamente a la duplicidad constitutiva de la subjetividad. En efecto, por un lado, la subjetividad es fenómeno, es un ente que aparece y, por lo tanto, está subordinada a la dinámica ontológica y ostensiva del mundo natural; pero, por otro, al mismo tiempo trasciende este ámbito, puesto que es condición de la aparición de todos los fenómenos. En esta contradicción, por ende, se juega el sentido del conflicto de la existencia que Patočka plantea: en ella, de hecho, está reflejada la más general diferencia ontológica entre el ser-verdadero de todos los fenómenos y la verdad de la manifestación. Así como todo fenómeno es un conflicto de la manifestación, una lucha intrínseca a una diferenciación, una contienda entre lo que aparece y lo que deja aparecer, así también cabe determinar la vida humana, en un sentido polemológico. La subjetividad, en efecto, es el producto de un desfase, de una distancia, de una diferenciación en el seno de la manifestación; es el resultado del movimiento originario del mundo-verdad que, escindiéndose, se «auto-conflictualiza» en una exterioridad, la cual no es sino un momento de su dinámica ontológica, por medio de la que se convierte en mundo que aparece, en mundo natural de los entes: en definitiva, la subjetividad, precisamente por ser exterioridad y diferenciación en el seno del mundo-verdad, es un elemento que se halla en conflicto permanente con ese mundo.

El conflicto, por lo tanto, atañe a la estructura general de la manifestación y a sus momentos; de ahí la interpretación de Patočka en términos de movimiento de diferenciación del mundo-verdad consigo mismo:

El aparecer como salida fuera del fundamento oscuro; que haya un movimiento del aparecer, un proto-movimiento, está atestiguado *per analogiam* por el estudio de la aparición secundaria, de la aparición de lo que aparece que presupone una creación de centros, la constitución de una centralidad: el movimiento de transcendencia crea aquí un «mundo propio», el mundo-ambiente... De la misma manera, debe haber algo así como un movimiento, mediante el que el corazón del mundo constituye su contenido

algunas indicaciones sobre el tema de la relación (conflictual) entre subjetividad y mundo-verdad. Concretamente, el hecho de que ese tema estuviese ya presente en aquellos años viene a confirmar nuestra hipótesis sobre su centralidad en toda la filosofía de Patočka. Un pensamiento que no profundiza de manera lineal el tema de esa relación, sino que vuelve una y otra vez, de forma circular, sobre él; de modo que cabe afirmar que del contexto filosófico al político, del histórico al estético, las líneas fundamentales de desarrollo del pensamiento patočkiano siempre pivotan alrededor del problema esencial de las relaciones entre subjetividad y mundo-verdad.

contingente y del que el espacio-tiempo-calidad en totalidad no es sino un sedimento [traducción mía, nda]⁵⁵⁹.

Elemento de la totalidad del mundo y, sin embargo, externo a esa totalidad, la subjetividad es la «reflexión especular»⁵⁶⁰ del mundo-verdad originario: aun siendo producto del movimiento de auto-diferenciación de ese mundo, es indispensable para el aparecer⁵⁶¹ en la medida en que sin subjetividad no habría la superficie donde se produce la manifestación y, por lo tanto, el mundo-verdad no podría, saliendo de sí, relacionarse consigo mismo. Hemos aquí la naturaleza (polemológica) de la relación entre la subjetividad y el mundo-verdad: la primera, momento estructural interno al segundo, es la superficie de su aparición; y el mundo-verdad, al reflejarse *por* y *en* la subjetividad, se convierte en mundo-ambiente, en el mundo natural de las cosas. Obviamente, para Patočka, es imposible confundir ese mundo originario –el mundo-verdad– con el mundo reflejado por la subjetividad –el mundo natural–: porque en la metáfora polemológica del juego de los espejos una y otra vez utilizada por Patočka, nunca la aparición podrá coincidir ni con el espejo que la refleja, ni con la imagen reflejada por él. En otras palabras, entre la verdad de la fenomenicidad y el ser-verdadero del fenómeno, mostrado a través de la subjetividad, hay una distancia infranqueable, una diferencia conflictiva que lleva el mundo-verdad, en cuanto estructura fundamental de la manifestación, a retirarse en el movimiento de aparición, a ocultarse detrás de los entes que deja aparecer.

Ahora bien, la importancia de determinar los pormenores de la relación de la subjetividad con la verdad, entendida como mundo originario de la manifestación cuya naturaleza reposa en la figura de un perenne conflicto entre sus momentos constitutivos, deriva del hecho de que, según Patočka, ese mismo conflicto es aquello que distingue la vida animal de la vida humana. En efecto, si es cierto que la unidad del mundo-verdad, en

⁵⁵⁹ «L'apparaître comme sortie hors du fondement obscur; qu'il y a ici un mouvement de l'apparaître, un proto-mouvement, c'est ce qu'atteste *per analogiam* l'étude de l'apparition secondaire, de l'apparition de l'apparaissant qui présuppose une création de centres, la constitution d'une centralité : le mouvement de transcendance crée ici un «monde propre», monde ambient...De même, il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment»: en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁶⁰ Cf. PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 217

⁵⁶¹ Cf. PATOČKA, Jan. «Épochè et Réduction» (manuscrito de 1974), en *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 195.

cuanto fondo de la manifestación, es lo que reúne la vida humana y la animal en un solo movimiento de explicitación, del que ambas no serían sino modalidades diversas, por otro lado, lo que separa el ζῷον del βίος radica en que mientras el primero queda anclado a esa totalidad, el segundo se distingue de ella. La vida animal no puede establecer ningún tipo de vínculo explícito con el mundo-verdad porque, viviendo sin solución de continuidad dentro de la naturaleza, nunca se desprende de ese mundo: la vida humana, en cambio, sí puede relacionarse con la totalidad, porque ya no vive en y a partir de ella⁵⁶².

En este sentido, el logro de una elucidación filosófica de la relación entre subjetividad y verdad, a partir de la figura de πόλεμος, le permite a Patočka también arrojar luz sobre otra cuestión central, relacionada con la vida humana: en concreto, nos referimos a la cuestión de la libertad. El conflicto en la manifestación, de hecho, hace de la existencia una posibilidad de libertad, porque, en lugar de sumergirla en la totalidad, la separa de ella, en la medida en que la convierte en simple fenómeno y, al mismo tiempo, en superficie de aparición de los fenómenos: la vida humana, por ende, sólo puede ser libre a raíz de la originaria dimensión polemológica que la configura. De ahí la recuperación en Patočka del tema platónico del χωρισμός. En cuanto define la fisura entre los fenómenos y aquello que los revela, el χωρισμός permite, en efecto, determinar la libertad humana en términos de diferencia, de distancia absoluta, insalvable⁵⁶³: es libre la existencia en tanto en cuanto, aun siendo fenómeno condicionado por la aparición de los entes, es capaz de relacionarse «dinámicamente» con las posibilidades fenoménicas que refleja, sin dejarse reducir a su dimensión.

La libertad, según Patočka, no ha de entenderse como el resultado final del conflicto, «no empieza ‘solamente después’»⁵⁶⁴; al contrario, coincide con la misma lucha, por cuanto la existencia *constitutivamente* es una pugna perenne por no dejarse identificar ni con los fenómenos, ni con la estructura del mundo-verdad. No se trata, por lo tanto, de una libertad absoluta, independiente del mundo, de los entes y de las otras existencias, sino de una libertad condicionada por el dato sensible en la determinación de

⁵⁶² Cf. PATOČKA, Jan. «Le «point de départ subjective» et le biologie objective de l’homme», en *Le monde naturel e le mouvement de l’existence humaine*, op. cit., p. 175.

⁵⁶³ «En d’autres termes, le mystère du χωρισμός est identique à l’expérience de la liberté» («En otros términos, el misterio del χωρισμός es idéntico a la experiencia de la libertad [traducción mia, nda]»): en PATOČKA, Jan. «Le platonisme negative», en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, op. cit., p. 87.

⁵⁶⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 159.

sus posibilidades en la esfera conflictiva del aparecer⁵⁶⁵. De ahí la afirmación patočkiana de que, amén de personificar el conflicto de la existencia, Sócrates también es el emblema de la libertad⁵⁶⁶; en efecto, su vida es libre porque, fundando su indagación filosófica sobre la estructura ontológica de lo que aparece, logra descubrir su pertenencia no sólo al mundo de los fenómenos, sino sobre todo al fenómeno del mundo: desvela, en otros términos, su existencia (en cuanto ψυχή) como lugar de aparición de los fenómenos, como aquella realidad que es y que muestra, movimiento secundario dentro del movimiento originario y conflictivo de la manifestación.

La libertad comienza, para Patočka, allí donde la insatisfacción surge ante el dato sensible y se relaciona con el deseo de algo que vaya más allá de la experiencia diaria del mundo de los entes: un deseo, sin embargo, inaccesible, ya que la totalidad del aparecer excede, por principio, todo lo manifestado. Es, por lo tanto, en este conflicto con los fenómenos, vinculado a la im-posibilidad de trascenderlos para acoger el fundamento inasible del aparecer, donde se juega en Patočka el sentido de la libertad humana:

El hombre es tal porque hay una disolución dentro de la misma totalidad del ser absoluto, disolución que puede formularse como la expulsión de la parte fuera del todo y la aspiración de la parte por apropiarse de este mismo todo, aspiración vana y perversa, puesto que no puede conducir a una nueva subordinación, a una reconciliación, a una nueva integración [traducción mía, nda]⁵⁶⁷.

La subjetividad, en cuanto esencialmente incompleta, tiene la necesidad de integrarse con ese mundo-verdad al que siente pertenecer; una conciliación que, sin embargo, no puede ocurrir, en la medida en que la vida humana ya es autónoma. El deseo de relacionarse con la verdad choca con su alteridad: de ahí el conflicto de la existencia

⁵⁶⁵ Cf. PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica, op. cit.*, p. 395. Se trata de un volumen que recoge las clases impartidas en la Universidad Carlos en el semestre de verano de 1947, que debía formar parte, en los planes de Patočka, de un ambicioso proyecto editorial de una *Historia de la filosofía general*. Sin embargo, el proyecto nunca se llevó a cabo, puesto que, tras la instauración del régimen comunista, Patočka rechazó inscribirse en el partido y se le retiró la licencia para enseñar. La traducción italiana que empleamos es la única existente, además del original checo. Cf. § 3.1.11. de la presente investigación.

⁵⁶⁶ Cf. § 3.1.11. de la presente investigación.

⁵⁶⁷ «L'homme est, parce qu'il y a une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu, dissolution qui peut être formulée comme l'expulsion de la partie hors du tout et l'aspiration de la partie à s'approprier ce même tout, aspiration vaine et perverse, puisqu'elle ne peut aboutir à une subordination nouvelle, à une réconciliation, à une intégration nouvelle. [traducción mía, nda]⁵⁶⁷»: en PATOČKA, Jan. «Le «point de départ subjective» et le biologie objective de l'homme», en *Le monde naturel e le mouvement de l'existence humaine, op. cit.*, pp. 175-176.

humana, allí donde su movimiento coincide con la realización de una posible libertad. Una libertad que, por ende, sólo puede ser pensada y desarrollada, para Patočka, a partir de la relación (conflictiva) entre subjetividad y verdad, entre existencia y fenomenicidad.

3.1.5. *La verdad de la existencia humana como producto de sus tres movimientos.*

Tal vez pueda resultar un tanto contradictoria una filosofía que se declara «asubjetiva» y que, al mismo tiempo, una y otra vez, aborda la cuestión de la subjetividad. Sin embargo, si consideramos lo que hemos analizado hasta ahora, esta hipotética crítica no da en el clavo, pues no capta el sentido íntimo de una reflexión que, más bien, debería definirse como «asubjetivista», en la medida en que procura alejarse de la visión husserliana de un sujeto transcendental. En efecto, la radicalización del concepto aristotélico de movimiento y la simultánea introducción de una visión polemológica de la esfera fenoménica no implican la abolición de la subjetividad, sino su descentramiento en el seno del fenómeno. El sujeto, para Patočka, ya no puede comprenderse sobre la base de su auto-aprehensión, sino a partir de aquello que instituye la circunstancia a la que pertenece: ese descentramiento corresponde a la centralidad del mundo-verdad, de tal manera que ese «algo» que se llama subjetividad queda ahora concebido como un momento-efecto del movimiento de manifestación. Más que una substancia, la subjetividad encarna un carácter del campo fenoménico, perfilándose al mismo tiempo como ente intramundano, como un «ser-en-el-mundo» de los entes, y como elemento estructural del movimiento de manifestación –es decir, como un «ser-del-mundo» en cuanto verdad–.

Así y todo, la «fenomenología asubjetiva» de Patočka sólo a primera vista parece estribar en este cambio de perspectiva. Su verdadera apuesta, como hemos visto, es otra: se trata de plantear la cuestión de la manifestación y de las leyes que la regulan, evitando confundirlas con la legalidad ontológica de los entes, a fin de descubrir la primacía del mundo en su totalidad entendido como desocultamiento, como verdad en cuanto ἀλήθεια. Por esta razón estamos convencidos de que la cuestión central de la filosofía patočkiana corresponde a la determinación del estatuto del sujeto tan sólo en la medida en que esta determinación tiene como causa la más fundamental elucidación del vínculo existente entre subjetividad y mundo-verdad: en efecto, considerando lo examinado hasta ahora, resulta claro que, para Patočka, únicamente a partir de la implicación del mundo del

aparecer, cabe pensar el sentido de una subjetividad que presupone el aparecer del mundo.

Como hemos visto anteriormente, Patočka aborda esta problemática caracterizando la subjetividad como movimiento, tesis fundamental de todo su pensamiento, hasta el punto de que generalmente se considera como su aportación más valiosa. En particular, en los textos de los años sesenta y setenta del siglo pasado⁵⁶⁸, la cuestión es formulada a partir de una reflexión sobre el movimiento de la existencia humana (subjetivo) en relación con el movimiento del mundo (natural y mundo-verdad):

Creo que el hilo conductor para la definición de nuestros encuentros en el mundo consiste en el hecho de que el vehículo y el mediador de estos encuentros es el *movimiento*, nuestro propio movimiento en el marco del mundo y de todo lo que en el mismo mundo puede presentarse y aparecer. [traducción mía, nda]⁵⁶⁹.

En el marco de una interrogación sobre el tipo de vínculo que se da entre existencia y mundo, Patočka plantea así la pregunta por la dinámica que puede describir la doble naturaleza de la subjetividad, es decir, su *ser-en-el-mundo* de los entes y su *ser-del-mundo-verdad*: ¿qué clase de movimiento puede dar cuenta de una existencia que comparte características comunes a los fenómenos intramundanos y, al mismo tiempo, se distingue de ellos en tanto en cuanto es un elemento de la fenomenicidad del fenómeno, de la verdad del ser-verdadero? Evitando determinarlo tanto en los términos físicos de un desplazamiento como en el sentido metafórico de un desarrollo evolutivo, el problema de Patočka es concebir un movimiento capaz de elucidar el motivo por el que la subjetividad no sólo es el lugar de manifestación de los fenómenos, sino también un ser que existe y

⁵⁶⁸ En concreto, nos referimos a: PATOČKA, Jan. «Phénoménologie et ontologie du mouvement», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., pp. 29-31; PATOČKA, Jan. «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., pp. 13-27 [vers. orig. alemana, «Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung», manuscrito de 1968]; PATOČKA, Jan. «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., pp. 3-12 [vers. orig. checa, «K prehistorii vědy opohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života, Koncept přednášky o tělesnosti», en *Tvář II*, Praga, 1965, 10, pp. 1-5].

⁵⁶⁹ «Il nous semble qu'un fil conducteur permettant de déterminer le caractère des rencontres que nous faisons dans le monde est fourni par le fait que le véhicule de ces rencontres est le mouvement –notre propre mouvement dans le cadre du monde et de tout ce qui peut se présenter et apparaître en son sein»: en PATOČKA, Jan. «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 5.

que se constituye a sí mismo en y por medio de aquello que desvela: un ser que, lejos de corresponder a una dimensión absoluta que se realiza plenamente, no cesa de cambiar en la medida en que se constituye a partir de lo que deja aparecer; un ser que no está simple y llanamente «en movimiento», sino que *es* movimiento, en tanto en cuanto este último coincide con su existencia y su praxis. La cuestión consiste, por lo tanto, en concebir una dinámica que, por un lado, permita pensar la subjetividad como un momento del movimiento de manifestación –en la medida en que participa de la fenomenalización de los entes, siendo «exposición *del* mundo» que opera en la síntesis de sus determinaciones y en sus desvelamientos– y que, por otro, permita describir su fundamental pasividad, es decir, ese carácter de «expuesta al mundo» que la configura como indeterminación pura, como elemento abierto e inconcluso, como algo siempre «à-venir»⁵⁷⁰.

Ahora bien, en busca de palabras e imágenes nuevas que pudieran expresar de manera original la concepción de una existencia humana dinámica y constitutivamente relacionada con la verdad entendida como totalidad desveladora, Patočka halla en el lenguaje de la música una metáfora que invita a pensar en el movimiento de la subjetividad como si fuera una composición polifónica, es decir, como una música compuesta por (tres) diferentes movimientos melódicos singulares:

Así como una composición polifónica es un movimiento unitario, a su vez compuesto de movimientos en que cada uno posee su sentido autónomo, modificado de manera específica por el sentido de los otros movimientos, así también el movimiento de nuestra existencia se desarrolla en diferentes zonas de movimiento relativamente autónomas, en las que ninguna puede considerarse exclusivamente para sí, sino que se modifican y ejercen una influencia las unas en las otras [traducción mía, nda]⁵⁷¹.

Al igual que las voces de una polifonía, los distintos momentos de la existencia no se despliegan en el mismo plano⁵⁷²: sin embargo, en la medida en que se hallan

⁵⁷⁰ Cf. PATOČKA, Jan. «Leçons sur la corporéité», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 107.

⁵⁷¹ «De même qu'une composition polyphonique est un mouvement unitaire, composé d'éléments de mouvements dont chacun possède son sens autonome, modifié de manière spécifique par le sens des autres mouvements –de même le mouvement de notre existence se déroule lui aussi dans plusieurs zones de mouvement relativement autonomes dont aucune ne peut être prise en vue exclusivement pour soi, mais qui se modifient et exercent une influence les unes sur les autres.»: *ibidem*, p. 108.

⁵⁷² Como señala Iván Ortega Rodríguez –para manifestar, sin embargo, su desacuerdo con esta hipótesis interpretativa– (en ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la*

conflictivamente vinculados el uno al otro, se inscriben en una misma dinámica que coincide con el vivir humano⁵⁷³. Esta dinámica es constituida, según Patočka, por tres movimientos particulares: el movimiento de «arraigo» (*zakotvení*), el de «defensa» y «expansión» de la vida, y el de la «verdad» o «apertura». El primero coincide con la condición de posibilidad de todos los demás movimientos, por ser el momento de la constitución de la existencia (corpórea) en el mundo natural; el segundo, en cambio, surge después de que la existencia se establece en un mundo y consiste en la pérdida de sí de la vida humana que equivale a su cosificación; y, finalmente, el tercero corresponde a una posibilidad que podría incluso no realizarse, tratándose del movimiento por el que la existencia se recupera a sí misma, dejando atrás su caída (*pád*) en la coseidad (*věčnost*) de los entes que caracteriza el segundo movimiento. Los tres movimientos se relacionan entre sí, formando la dinámica existencial, la cual, a su vez, está inscrita en el movimiento de aparición: aquello que se revela es, por lo tanto, un conjunto conflictiva y dinámicamente articulado, donde diferentes movimientos remiten y se oponen los unos a los otros, co-condicionándose y co-determinándose.

La descripción de esos tres movimientos, y de la multiplicidad de prácticas que suponen, es articulada por Patočka a partir de las tres dimensiones fundamentales de la corporeidad, la intersubjetividad y la temporalidad. Así pues, si por un lado la corporeidad coincidirá con el elemento fundamental de esa existencia –puesto que su constitución, sus necesidades y sus posibilidades caracterizan el desarrollo de esos tres movimientos– y la intersubjetividad permitirá acotar su terreno de despliegue –en la medida en que la vida humana se relaciona no sólo con el mundo objetivo sino también con lo humano–, por otro, la temporalidad brindará el sentido de cada movimiento. La importancia de analizar rigurosamente esta complejidad de vínculos estriba, por una parte, en que sólo una descripción ontológica y filosóficamente fundada de la vida humana, que tenga en cuenta la singularidad de cada movimiento, puede evitar

historia y Política en Jan Patočka, op. cit., pp. 211-212), cf. al respecto la tesis de Pavel Kouba, especialista de la filosofía de Patočka, quien vislumbra un punto problemático en la relación entre los primeros dos movimientos de la existencia humana y el tercer movimiento de apertura, en la medida en que, a pesar de la co-determinación entre estos tres movimientos planteada por Patočka, habría un salto ontológico entre los primeros dos y el tercero, que «supone una contradicción con su mismo análisis de la existencia en cuanto movimiento»: cf. KOUBA, Pavel. «Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence», en BARBARAS, Renaud (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, 2007, pp. 183-204.

⁵⁷³ Cf. PATOČKA, Jan. «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», en *Papiers phénoménologiques, op. cit.*, p. 19.

confundirlos con el movimiento universal de la mostración; y, por otra, en que sólo un análisis que considere la co-articulación de esos movimientos a partir de las tres dimensiones fácticas de su despliegue puede delinear el perfil de la relación (conflictiva) entre subjetividad y mundo-verdad:

Hay que distinguir los movimientos *de conjunto* de los movimientos parciales y singulares. Los movimientos de conjunto están relacionados con el hecho de que nuestra vida es un movimiento y nuestro estar-en-el-mundo es una *marcha* (*cheminement*) continua. Los movimientos de conjunto pueden ser definidos por su orientación, por la línea que deriva de ellos y que ellos describen. Los movimientos parciales y singulares son cinestésias, acciones, actos singulares e instrumentales, en los que el movimiento total se retira y se concentra en un instante dado, que es su vehículo, sin que sea posible, sin embargo, componer el movimiento total a partir de los movimientos parciales y singulares [traducción mía, nda]⁵⁷⁴.

⁵⁷⁴ «Il faut distinguer les mouvements *d'ensemble* des mouvements partiels et singuliers. Les mouvements d'ensemble tiennent au fait que notre vie *est* un mouvement, que notre être-au-monde est un *cheminement* continuel. Les mouvements d'ensemble peuvent être définis par leur orientation, par la ligne qui en découle et qu'ils décrivent. Les mouvements partiels et singuliers sont des kinesthésies, des actions, des actes singuliers et instrumentaux, dans lesquels le mouvement total se retire et se concentre à un instant donné, qui en sont le véhicule, sans pour autant qu'il soit possible de composer le mouvement total à partir des mouvements partiels et singuliers»: en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 103.

3.1.6. *Los tres movimientos de la existencia: el movimiento de arraigo. Tierra, Cielo e intersubjetividad.*

El arraigo es la condición fáctica imprescindible para que se dé la posibilidad de una existencia humana. Todos los demás movimientos lo presuponen, es decir, implican la necesidad de una vida corpórea singularizada: porque esto es precisamente lo que acontece en el movimiento de arraigo, a saber, la constitución de un cuerpo propio y su anclaje al mundo. En otras palabras, aquello que se realiza en este movimiento ontológico es una modificación mediante la que se pasa de la pertenencia al mundo, de la fusión indivisible con la totalidad desveladora en la que nada es distinto y determinado, al surgimiento de la existencia particular, desvelada y diferenciada. En la medida en que el mundo-verdad es la totalidad originaria en la que impera la indistinción y la pura posibilidad de ser, el movimiento de arraigo corresponde a la salida de la indeterminación, a la entrada en la individuación real. Así como toda singularidad procede de esa totalidad indiferenciada como una clase de explicitación, como un despliegue de su contenido, así la existencia, en tanto que expuesta por el mundo-verdad, se convierte en exposición *del* mundo: sacada a la luz de la individuación por el movimiento originario de la manifestación, la existencia se convierte ella misma en fenómeno del mundo, es decir, en fenómeno de aquello que es sólo parcialmente representable:

En lugar de la totalidad del mundo, supuesto no individuado de la individuación, pero desprovisto del ser para sí, hay aquí por primera vez una relación con el todo, relación que permite a la totalidad vivir, aparecer, ser fenómeno [traducción mía, nda]⁵⁷⁵.

En la medida en que el arraigo corresponde al momento de surgimiento de la existencia, es un movimiento pasivo. En efecto, no es dispuesto o condicionado por la propia vida humana, sino que coincide con el proto-movimiento del mundo-verdad que lleva la existencia a ser y aparecer: de ahí la afirmación de Patočka de que el movimiento

⁵⁷⁵ «Au lieu de la totalité du monde, présupposé non individué de l'individuation, mais qui est dépourvue de l'être pour soi, il y a ici pour la première fois un rapport au tout, rapport qui laisse la totalité vivre, apparaître, être phénomène»: en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 103.

de arraigo expresa el límite constitutivo de la vida humana. Sin embargo, no se trata de una pasividad inerte, sino de una dinámica que pone de manifiesto la manera en que el arraigo, que se realiza en el estar la existencia pasivamente expuesta en el mundo, es el movimiento por el que el cuerpo limitado y singular empieza a producir su propio espacio. La condición de estar expuesta que caracteriza originariamente a la vida humana encarna, por lo tanto, su «aceptación» del estado de fenómeno entre otros en el mundo de los entes, su proyecto de enraizamiento en ese mundo y de despliegue de un espacio propio. El movimiento de arraigo, añade Patočka, no es otra cosa que la constitución de la dimensión ontológica del cuerpo (propio): por esta razón, coincide con la dinámica de la espacialización, pues convierte a un ser *del* mundo en un ser-*en-el*-mundo:

El cuerpo propio no es algo en el espacio objetivo. Es una vida que, por-sí misma, *es de manera espacial*, que *produce* su propia ubicación, haciéndose ella misma espacial [traducción mía, nda]⁵⁷⁶.

Desde esta perspectiva, en la medida en que el movimiento de la existencia es la prolongación (que se le alza en contra) del movimiento del mundo —ya que nace de una diferenciación en el seno de la totalidad (pero no de una separación completa)—, cabe interpretar el arraigo también como la apertura de la existencia a esa totalidad de la que se origina. En efecto, si Patočka habla de prolongación es porque las dos dinámicas mediante las que la existencia se diferencia del mundo y luego se aferra a él remiten a dos dimensiones de un único movimiento. El arraigo, por lo tanto, no es sino ese movimiento de la existencia que, a partir de su originario desarraigo, trata de ubicarse en el mundo: el hecho de que la vida humana *es* «espacialmente» significa que, para existir, necesita constituir un «ahí» originario, una estructura centro/periferia donde colocarse; en el momento en que la existencia está expuesta *por el* mundo-verdad, se convierte en exposición *en el* mundo de los entes, aferrándose a él, arraigándose en un punto preciso, que pronto se transformará en su morada (*domov*).

En este sentido, observa Patočka, el movimiento de arraigo ya ha sido descrito a lo largo de la historia de la filosofía. El filósofo checo hace referencia sobre todo a

⁵⁷⁶ «Le corps personnel n'est pas une chose dans l'espace objectif. Il est un vie qui, par-elle-même, *est spatialement*, qui *produit* sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale.»: en PATOČKA, Jan. «Leçons sur la corporéité», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 59.

Anaximandro⁵⁷⁷ cuando habla de la entrada del ser humano en el universo: interpretando el fragmento de Anaximandro⁵⁷⁸, Patočka puede afirmar que la venida al mundo, percibida como extraña e injusta porque implica la separación de la unidad originaria de la totalidad, puede ser compensada solamente por los otros, en la medida en que acogen la existencia recién nacida. A diferencia de los entes, para los que la inserción en el mundo no deja de ser una forma de adaptación mecánica, la existencia percibe un sentido de extrañeza e injusticia en esta separación: en otras palabras, por medio del dicho de Anaximandro, Patočka puede determinar el violento y súbito paso del mundo-verdad al mundo de los entes: «Ἀδικία es la clave inicial de la comprensión en virtud de la cual el ser ‘toma una posición’ respecto de la iluminación de la individuación, respecto de su entrada en el universo»⁵⁷⁹. La alteridad del mundo, su distancia respecto de la existencia singular, es rescatada por la aceptación operada por los otros, que transforma ese mundo en una morada (*domov*) cálida y acogedora: únicamente a partir de esta previa aceptación, la existencia puede hallar protección de la separación de la unidad originaria y arraigarse en el mundo:

El hombre entra en la individuación a partir del placer brindado por su superación; crece en la sombra cálida del espacio abrigado así creado, que le protege contra el gélido aliento del universo. Así, el movimiento de enraizamiento aparece como una salida efectiva de la

⁵⁷⁷ Como señala con acierto Ortega Rodríguez, tanto en la tesis patočkiana de la espacialidad de la existencia humana, como en su concepción del mundo-verdad en tanto que totalidad indeterminada y desveladora, se perciben distintas influencias que nos conviene poner de manifiesto: en el primer caso, se trata de la «clara influencia» del Heidegger de *Sein und Zeit*; en el segundo, se trata del ascendente que tuvo sobre Patočka «la imagen presocrática del fondo indeterminado del que unos entes aparecen para desaparecer y dar paso a otros. Patočka conocía muy bien el pensamiento de los presocráticos y, más allá de las referencias concretas que nos da, emplea imágenes y esquemas que recuerdan a los mismos; una de las más claras es, precisamente, ésta del fondo indeterminado de Anaximandro, que estará presente en su doctrina del aparecer y que no deja de combinarse con la imagen heraclitiana del *pólemos* en los *Ensayos heréticos*»: en ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, op. cit., p. 150.

⁵⁷⁸ «Anaximandro... dijo que el ‘principio’, o sea, el elemento de los seres es lo indeterminado (*ápeiron*), siendo el primero en introducir este nombre para el principio. Dice que éste no es agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta, indeterminada, de la que nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos. ‘Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo’, enunciándolo así en términos más propios de la poesía... Así que no concibe la generación como una transformación del elemento, sino por la segregación de los contrarios, a causa del movimiento eterno... Los contrarios son: caliente-frío, seco-húmedo y los demás.»: en SIMPLICIO, *Física*, 24.13 (A9), en *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, intr., trad. y notas de A. Bernabé, Alianza, 2008, 3ª ed., p. 56.

⁵⁷⁹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 50.

noche oscura, una salida a la luz del día en la que está reservado a la vida un momento durante el cual las cosas y los hombres pueden mostrarse en lo que son [traducción, mía, nda]⁵⁸⁰.

Ahora bien, en esta morada que ampara, hay dos dimensiones primordiales que, según Patočka, funcionan como referencias para la vida humana: se trata de la Tierra y del Cielo. La Tierra, en cuanto apoyo sólido para cualquier movimiento, es la potencia nutricia, el cuerpo universal del que todas las cosas son parte y que domina sobre lo viviente y lo no-viviente, sobre la vida y la muerte. En cambio, el Cielo es la referencia impalpable, la instancia que brinda claridad y consciencia sobre lo cercano y lo lejano, pues a partir de su resplandor se encienden los colores que desvelan las cosas según aparecen en la cercanía y la lejanía⁵⁸¹. Tierra y Cielo brindan los límites entre los que se mueve la vida humana y, por lo tanto, los márgenes de su arraigo: en otras palabras, al igual que todo confín, por un lado, Tierra y Cielo marcan los contornos de un amparo, de una protección, de una seguridad; pero, por otro, también fijan una limitación, separando la vida humana de lo que está más allá, de esa alteridad percibida como una profundidad aterradora:

El contacto con los otros es el componente primordial, el más importante, de este *centro* del mundo natural cuyo *suelo* es la Tierra y cuya periferia es el Cielo. El contacto con los otros es el centro mismo de nuestro mundo, es lo que dota al mundo de su contenido más propio, pero también de su sentido principal, si es que no de *todo* su sentido.⁵⁸²

El mundo humano viene a constituirse sola y únicamente dentro del perímetro acotado por las instancias de la Tierra y del Cielo: un mundo en cuyo centro se hallan los otros, entendidos por Patočka como ese imprescindible soporte que hace posible el arraigo de la existencia. Frente a la Tierra, al Cielo y a los otros, la vida humana es

⁵⁸⁰ «L'homme entre dans l'individuation à partir du plaisir que donne son franchissement, il grandit à l'ombre chaleureuse de l'espace couvert ainsi créé et qui le protège du souffle glacé de l'univers. Ainsi le mouvement d'enracinement apparaît comme une sortie effective hors de la nuit obscure, une venue à la lumière du jour dans laquelle il est réservé à la vie un instant durant lequel les choses et les hommes peuvent se montrer en ce qu'ils sont.» en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 103.

⁵⁸¹ Cf. PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., pp. 33-36. Cf. también PATOČKA, Jan. «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., pp. 7-9.

⁵⁸² PATOČKA, Jan. . «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 38.

impotente: una impotencia que, según Patočka, estriba en su originaria dependencia, en su primaria solicitud de aceptación. De ahí que no haya de extrañar que el arraigo empiece precisamente en la dimensión intersubjetiva: en efecto, para arrancar el proceso de su manifestación, la subjetividad —aún por formarse— debe necesariamente depender de algo previo. Por eso, ese movimiento empieza precisamente en lo otro; lo otro es más originario que el yo, puesto que el movimiento de arraigo no se funda y no se realiza a partir de la subjetividad, sino que tan sólo se despliega en ella. Tan sólo a partir de la aceptación de los otros es posible algo así como la existencia humana: de ahí la afirmación patočkiana de que a este primer movimiento de la existencia le corresponde el amor (*láska*), entendido como vínculo recíproco de acogida y aceptación:

El ser aceptado es inicialmente un ser mediatizado, el mundo se limita para él a sus padres, a los que se ocupan de él; de entrada, él mismo no debe sino transmitir su dependencia, su impotencia, su estado de necesidad, y al mismo tiempo, en esta dependencia, debe ligarse con la más posible intensidad a los seres de los que depende, ligarse extáticamente, de tal modo que todo lo que le pone de lado y le remite a sí mismo quede activamente superado a partir de este hecho. Esta fusión activa es un placer, una felicidad en la cual la aceptación ejerce un magnetismo igual al que impregna la irradiación del estado de necesidad [traducción mía, nda]⁵⁸³.

La vida humana se puede desarrollar tan sólo porque entra pasivamente en un mundo preparado con amor por los otros. La relación con lo otro no ha de interpretarse en los términos de un utilitarismo instintivo, sino que pone de manifiesto el hecho de que, para Patočka, la intersubjetividad es una dimensión fundamental de la estructura de la manifestación⁵⁸⁴: en la medida en que es imposible una auto-posición de la subjetividad, la relación con los otros se convierte en la condición de posibilidad del fenómeno, puesto que es por el cuidado de los otros por lo que la existencia puede aparecer.

⁵⁸³ «L'êtré accepté est initialement un êtré médiatisé, le monde se limite pour lui à ses parents ; à ceux qui prennent soin de lui ; lui-même n'a tout d'abord qu'à faire irradier sa dépendance, son impuissance, son état de nécessité, et en même temps, dans cette dépendance, à s'attacher avec le plus d'intensité possible aux êtres dont il dépend, à s'attacher extatiquement, de telle manière que tout ce qui le met à part et le renvoie à lui-même soit de ce fait activement surmonté. Cette fusion active est un plaisir, un bonheur dans lequel l'acceptation exerce un magnétisme égal à celui qui imprègne l'irradiation de l'état de nécessité.»: en PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 108.

⁵⁸⁴ Cf. PATOČKA, Jan. «Épochè et Réduction» (manuscrito de 1974), en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 176.

En otros términos, la impotencia de la vida humana no concierne tan sólo a la dependencia física o biológica, sino remite a su estructura ontológica fundamental: al concebir la existencia como exposición *de* y *al* mundo, la dimensión intersubjetiva se hace necesaria en la medida en que pone de manifiesto la necesidad de lo otro. Así como ocurre en el caso de Foucault⁵⁸⁵, también para Patočka puede desarrollarse algo así como un proceso de subjetivización sólo partiendo de una alteridad radical: en presencia de lo otro, se da una situación significativa cuyo origen no coincide con una subjetividad trascendental que se auto-pone, sino con el otro polo de la relación que se establece. Lo otro es aquello que llama a aparecer y ser a la subjetividad, y esta última se constituye sólo en la medida en que es interpelada por esa alteridad⁵⁸⁶. En este sentido, no es un caso que Patočka describa la relación con los otros que se establece en el movimiento del arraigo a través del paradigma del vínculo materno: no se trata de un mero nexo biológico, sino de una dimensión que revela la estructura abierta de la subjetividad, su constitución heterogénea a partir de la relación fundamental con algo que le es previo y la instituye:

Entre madre e hijo hay una relación más íntima que la mera copresencia de dos cosas. El sentimiento que los une brota de una hondura preobjetiva. En ella los dos seres están unidos, la vida de uno está contenida en la vida del otro. En el otro, cada uno de los partícipes de la relación se encuentra a sí mismo, pero de modo tal que encuentra algo más que su propia soledad, la cual significa siempre mera intención, incumplimiento, ausencia, deseo.⁵⁸⁷

Ahora bien, al brindar una imagen filosóficamente adecuada de la relación entre subjetividad y alteridad, el vínculo materno permite a Patočka indagar, desde la perspectiva del arraigo, también en la relación entre subjetividad y mundo-verdad. En efecto, el tipo de correspondencia que allí se instituye no es del orden de la «fusión» indistinta, sino de la compenetración. Así como entre madre e hijo hay una disparidad, puesto que la madre ya está presente desde siempre, siendo la base a partir de la cual la vida del hijo es posible, así entre la subjetividad y el mundo-verdad existe una profunda asimetría, una heterogeneidad que nunca podrá ser colmada: por más

⁵⁸⁵ Cf. § 4.1.3. de la presente investigación.

⁵⁸⁶ Cf. PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce-que la phénoménologie ?*, trad. fr. de E. Abrams, Millon, 1988, pp. 58-68.

⁵⁸⁷ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 40.

que se relacionen, su compenetración nunca será completa, ya que entre ellas se da una distancia ontológica y fenomenológicamente inabarcable y, al mismo tiempo, indispensable⁵⁸⁸. Así como la intersubjetividad está fundada en la «incompletitud», la relación entre subjetividad y mundo-verdad es más una compenetración recíproca que una identificación completa: la alteridad de la verdad siempre quedará como tal respecto de la subjetividad que a partir de su horizonte se instaura. Por ende, reconocer la compenetración entre estas dos instancias no significa suprimir su unicidad ontológica, sino que corresponde a la única manera de poner al descubierto la constitución fundamental de la existencia en cuanto movimiento centrífugo —es decir, para revelar su condición de exposición *de* y *al* mundo—.

Al hilo de todo lo analizado hasta ahora, resulta evidente que, desde la perspectiva de la temporalidad, el arraigo puede interpretarse como movimiento del pasado, en un sentido muy próximo a la determinación de los «éxtasis temporales» de la existencia analizados por Heidegger en *Sein und Zeit*⁵⁸⁹. En efecto, lo que a través de ese movimiento se quiere expresar es la manera en que la vida humana se define como lo que está abierto a partir de una pasividad preliminar. El pasado equivale a lo que ya está aquí y preparado: es sólo dentro del perímetro acotado por las instancias de la Tierra, el Cielo y los otros donde se desarrolla ese mundo diario de los entes en el que la existencia se coloca como si estuviera en una morada cálida y acogedora, al amparo de la indeterminación e indistinción de la totalidad desveladora. Ahora bien, como es lógico, esta pasividad tiene sus consecuencias: porque vivir en el calor y en la penumbra de lo que da amparo, significa existir en la falta de problematicidad. Dicho de otra manera, la existencia que se mueve en el arraigo aún no ha tenido experiencia de su enigmática naturaleza, puesto que, al estar pasivamente protegida en el mundo creado por los demás, vive en la indiferencia hacia ese mismo mundo y hacia sí misma. Esto no significa que en el arraigo la existencia humana se mueva en un mundo falto del elemento misterioso en que el sentido se muestra: este último es presente, pero sólo en la forma del ocultamiento, de manera tal que vivir sin cuestionar el mundo y la relación con él corresponde a una existencia humana que, al no tener vivencia de lo real en los términos de su manifestación, no puede plantear la pregunta por la verdad.

⁵⁸⁸ Cf. PATOČKA, Jan. «Leçons sur la corporéité», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 85.

⁵⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 334 y sgs. [p. 351 y sgs.].

3.1.7. Los tres movimientos de la existencia: el movimiento de defensa y expansión de la vida.

Cuando la existencia, previamente arraigada en un entorno de cosas predispuesto por otros seres humanos, se percibe a sí misma cada vez más como un estado de necesidad, como ese algo cuya naturaleza reposa precisamente en cuidar de su propio ser, allí es donde se desarrolla conforme a un movimiento que Patočka define como «defensa» y «expansión»:

El hogar es el lugar en que por la mediación de otros se produce el arraigo entre las cosas, es decir, se satisfacen las necesidades. Lo necesario ha de ser, en efecto, previsto y provisto, y sólo en parte ocurre así en el hogar. El procurar lo necesario, el trabajo, representa entonces el *afuera*, el lugar de trabajo, el dominio de la objetividad⁵⁹⁰.

Cuando el cuidado del hogar, mediante el que se han atendido las necesidades concretas de la existencia, ya no ofrece un marco adecuado de satisfacción, emerge la exigencia de una organización capaz de gobernar esas demandas: de ahí que la vida humana renuncie a sí, dirigiéndose hacia ese «afuera» representado por la esfera de la objetividad. A partir de ese momento, para la existencia ya no es posible ser sin aceptar el mundo de los entes⁵⁹¹: se abre, por lo tanto, el mundo del «trabajo», donde la vida humana halla no sólo los medios adecuados, sino también las estructuras organizativas para cumplir con el objetivo de defender y articular técnicamente su propio ser.

Ahora bien, en la aceptación del mundo como conjunto de cosas que producir, acumular y utilizar, lo que este segundo movimiento pone de manifiesto es el juego que instaura entre vida y muerte, llamado por Patočka «lo mortecino» de la existencia. En efecto, lejos de una conciencia de sí como momento de una totalidad, aquí la existencia comprende su naturaleza sólo a partir de su corporeidad necesitada, por lo que llega a encogerse en sí misma, en sus menesteres concretos, perdiendo de vista esa libertad

⁵⁹⁰ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 41.

⁵⁹¹ «Desde el momento en que nos volvemos miembros de la cadena de aceptación somos igualmente *eo ipso* participantes potenciales en el trabajo; ya el niño se prepara para ello y esta preparación es ya a partir de entonces trabajo inicial»: en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 51.

implicada en su relación con el mundo en cuanto virtualidad pura. Aquí reside «lo mortecino»: aquello que somete la existencia al chantaje de la supervivencia no es la vida misma, sino la posibilidad de la muerte: «Lo mortecino es la muerte que atrapa nuestras vidas por la espalda, que las vacía so pretexto de preservarlas, de repetir sus instantes sucesivos»⁵⁹². En el movimiento de expansión, mediante el peligro de una muerte siempre «al acecho», la existencia se hace con su propia vida, sirviéndose de ella como si fuera un medio. Sojuzgándose a sí misma con las necesidades de su corporeidad, la existencia llega así a la ilusión de luchar contra la muerte, para vencerla y aplazarla; pero, en realidad, aquello que ocurre es que la muerte, actuando en nombre de la vida, no es vencida sino confirmada, por lo que la existencia se encuentra subyugada a sus límites constitutivos⁵⁹³.

De ahí que este segundo movimiento sea definido por Patočka en términos de «defensa» y «expansión» de la existencia: en efecto, se trata del movimiento de una vida que ansía sola y únicamente su mera supervivencia, cerrándose en una repetición de lo idéntico, de tal manera que, en la medida en que se dedica sobre todo a la producción y la acumulación de instrumentos para demorar su fin, llega a rechazar su propia fundamental tendencia –esto es, la misma posibilidad del movimiento–. En otras palabras, moviéndose por el deseo de reafirmar su carácter de viviente, la existencia que trata de preservar y fortalecer su potencia vital corre el riesgo de no ver realizado su esencial dinamismo ontológico, es decir, esa tensión constitutiva hacia la alteridad –ya sea del mundo y/o de la verdad–. Así pues, en la fase de mayor ajetreo para producir cosas e instrumentos, paradójicamente la vida humana se inclina a detener su movilidad, desatendiendo esa predisposición propia para relacionarse con el mundo y enclaustrándose en sí misma. Ya no «existe» –o lo que vale lo mismo para Patočka–, ya no se coloca fuera de sí, en la dimensión problemática impulsada por la tensión que le llevaría a plantear una y otra vez la pregunta por el sentido de los fenómenos –y por el sentido del sentido–; simplemente, deja de interesarse por el mundo como posibilidad por construir (junto a otras existencias) y, en cambio, acepta instalarse en el mundo como plenitud acabada de lo real:

⁵⁹² PATOČKA, Jan. . «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 49.

⁵⁹³ Cf. PATOČKA, Jan. «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 9.

En lo tocante a la relación con los demás, se trata de un movimiento caracterizado por la misma atomización que representa la dispersión en los instantes, en un presente iterativo. El coparticipante en este ámbito es un *partner* que constituye un centro cerrado para sí mismo, que se dirige sólo y para sí mismo hacia la prolongación (desprendimiento) de sí mismo. Al observarlo, sólo puede indicar para nosotros un co-operador que nos lleva al prejuicio o nos anima a la competencia, un índice material de lo que sería posible y de lo que nos haría falta, por lo que nuestro estar-con todavía queda esencialmente en el mundo de la *oposición* [traducción mía, nda]⁵⁹⁴.

Desde luego, en esta fase cambia incluso la relación con los otros: si en el movimiento de arraigo representaban la morada originaria de la existencia, ahora, en una situación en la que la vida humana se introduce en el mundo del trabajo, los otros encarnan un peligro y una amenaza. Así, en lugar de un vínculo maternal, se instaura una rivalidad perenne, una «relación de explotación» por decirlo con Marx, que implica una voluntad de sometimiento e instrumentalización del otro: la existencia se fragmenta porque, por un lado, se rompen los vínculos de la comunidad humana (supresión de la diferencia) y, por otro, se convierte su dinamismo en un movimiento sobre sí mismo (repetición de la identidad).

Asimismo, como era de esperar, en el movimiento de expansión, siendo entregada al trabajo como tendencia ontológica a la conservación, la vida humana se constituye en la dimensión temporal del presente. Sólo aquí, de hecho, la existencia puede transformar todo lo dado conforme a las exigencias de su vida: el presente es la dimensión que corresponde a una reserva de instrumentos. En el presente, el mundo se convierte en «cuerpo inorgánico»⁵⁹⁵, en un conjunto de entes dominable: pierde así su profundidad, ya no es ese horizonte inagotable de posibilidades ontológicas, ni siquiera la morada en la que la existencia se arraiga⁵⁹⁶, sino que se transforma en reserva de masas energéticas.

⁵⁹⁴ «C'est un mouvement caractérisé, en ce qui concerne le rapport aux autres, par la même atomisation que représente la dispersion dans les instants, dans un présent itératif. Le coparticipant à cette sphère est un partenaire qui constitue un centre fermé pour soi, qui se dirige seul et pour soi vers le prolongement (dessaisissement) de lui-même. Si nous l'observons, il ne peut signifier pour nous qu'un co-exploitant qui nous porte préjudice ou nous incite à la concurrence, un indice matériel de ce qui nous serait possible et ce qui nous aurait fait défaut, si bien que nos être-avec est toujours essentiellement dans le monde de l'*opposition*.» : en *ibidem*, p. 67.

⁵⁹⁵ Cf. PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 115.

⁵⁹⁶ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 138.

Ahora bien, nota Patočka, si en un primer momento la manipulación del mundo en cuanto depósito milenario de energías parece librar, en el presente, a la existencia humana de la fatiga y de la amenaza de la muerte, por otro lado, esa explotación se le vuelve en contra, en la medida en que la encadena –más todavía si cabe– al ritmo incesante de las necesidades de su vida. En efecto, al explotar el mundo como depósito de recursos energéticos infinitamente acumulables, la existencia se transforma ella misma en algo calculable, acumulable y explotable como una fuerza cualquiera⁵⁹⁷. En este sentido, el análisis del movimiento de expansión permite a Patočka, por un lado, dirigir una crítica hacia la modernidad entendida como proyecto ontológico de tecnificación de la totalidad y, por otro, poner al descubierto el origen del problema de la reificación, tal como se manifiesta en el mundo moderno a través de la dimensión del trabajo⁵⁹⁸.

Aunque Patočka no rehúya la confrontación con Husserl y Heidegger acerca de estos temas, sus análisis más interesantes surgen enfrentándose con Arendt. De hecho, aunque tanto Husserl como Heidegger se interroguen sobre el problema del origen de la objetivación, para Patočka no llegan a determinar filosóficamente el movimiento de pérdida de sí propio del mundo del trabajo. Husserl, por un lado, no habría hecho hincapié en el vínculo de la reificación con el movimiento originario de la existencia humana, limitándose a revelar la artificiosa visión de la tecno-ciencia. Heidegger, en cambio, inicialmente sí habría descubierto el movimiento de defensa y expansión de la vida humana, en los análisis que culminan en *Ser y tiempo*; pero tan sólo para fosilizarlo sucesivamente en un destino metafísico y, en todo caso, sin tener en cuenta la naturaleza corpórea y necesitada del ser humano⁵⁹⁹. Por el contrario, Patočka coincide con Arendt en la centralidad del trabajo, reconocida por ambos, sobre todo sobre la base de la revolución industrial y política de la modernidad, como una de las actividades fundamentales de la existencia humana y, a la vez, como un círculo vicioso de producción y consumo de la vida.

⁵⁹⁷ Cf. PATOČKA, Jan. «Réflexion sur l'Europe», en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, op. cit., pp. 198-199 [vers. orig. alemana: «Es ist eine heute noch immer unerfüllte Aufgabe...», manuscrito sin título, 1970 aprox.]. Cf. también PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 138-139.

⁵⁹⁸ Cf. § 4.1.2. de la presente investigación.

⁵⁹⁹ Cf. PATOČKA, Jan. . «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., pp. 53-54. Cf. también, PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 32-33.

Ahora bien, también hay divergencias entre los dos autores, que el mismo filósofo checo señala, haciendo hincapié en la parcialidad de la visión de Arendt y en la contradicción que su postura conlleva. En efecto, a través del movimiento de expansión, aquello que el filósofo checo quiere poner de manifiesto no es tanto la negatividad de la dimensión del trabajo, tal como ocurriría en el planteamiento arendtiano, sino su esencial ambigüedad: si el trabajo, por una parte, corresponde a la pérdida de sí, a la subordinación a las necesidades de la vida en la lógica de la instrumentalización técnico-científica, por otra, muestra por primera vez el intento humano de problematización de la vida. La vida simple, entregada al trabajo, no es completamente «insensata»: por el contrario, en el movimiento de expansión se abre paso en la vida humana la primera vislumbre de una problematización que lleva consigo el ejercicio de la crítica (del mundo dado) y, por lo tanto, la suposición de un nuevo horizonte de sentido:

Paradójicamente, el trabajo nos hace sentir nuestra libertad; su carácter de carga procede de la carga como rasgo todavía más fundamental, ligado a la vida humana en general, por el hecho de que no podemos tomarnos la vida como algo simplemente indiferente, sino que siempre tenemos que «llevarla», hacernos garante de ella y responder por ella. El trabajo, que –según el análisis de H. Arendt– es *siempre* en su origen un trabajo *para el consumo*, sólo es posible, pues, sobre el fundamento del libre ser-en-el-mundo. Sin embargo, al mismo tiempo, frena el despliegue de esa libertad, ahoga toda la problematización que a ella se adjunta.⁶⁰⁰

El contacto con la dimensión del sentido, continuamente ocultada por la rutina enajenante del trabajo, puede hallarse en la sensación de carga que lo acompaña: sentir la coerción y la no-voluntariedad del trabajo significa, de hecho, atisbar la libertad, o mejor dicho, corresponde a ser libre en la medida en que uno se percata de su carencia. De ahí que, para Patočka, la vida no sea algo indiferente para la existencia humana: a diferencia de Arendt, quien se limitaría a señalar para el ser humano la imposibilidad de la liberación de la «fatiga» y de la «molestia» –en la medida en que éstos últimos son los únicos modos que permiten «sentir» la vida misma⁶⁰¹–, Patočka trata de desentrañar el sentido profundo de esta no-indiferencia de la existencia, procurando descubrir el sentido general y unitario de su movimiento. Así, como parte del movimiento de la existencia,

⁶⁰⁰ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 34.

⁶⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah., *La condición humana*, trad. cast. de R. G. Novales, Paidós, 1993, p. 111. Cf. también, *ibídem*, p. 129.

también el trabajo (correspondiendo al movimiento de defensa y expansión de la vida humana) está en contacto con el sentido: en efecto, sólo a través del análisis de sus rasgos constitutivos – no–voluntariedad y carencia de libertad– se descubre que la existencia, a diferencia de lo ente, es esencialmente un ser en la verdad, que se interesa por su mismo ser.

Es precisamente en el momento en que la vida humana vive en el riesgo de la pasividad inerte, cuando es posible un cambio de la mera pasividad a la actividad de la pasividad: al percatarse de ese momento de aislamiento y de pérdida de mundo, la existencia puede aprender a percibir su esencial dinamismo, esa apelación a la no–indiferencia que procede del mundo al que pertenece. En otras palabras, para Patočka, la vida humana no está ineluctablemente encerrada en este movimiento de defensa y expansión de la vida que la lleva a perderse: su superación es una posibilidad que está siempre al alcance. Una posibilidad que, sin depender de un proceso histórico, no radica en la capacidad de la existencia de acumular conocimientos e instrumentos, sino en su misma naturaleza en cuanto movimiento que comprende.

3.1.8. Los tres movimientos de la existencia: el movimiento de apertura.

En el movimiento de «defensa», la existencia separa arbitrariamente su fundamental dinamismo (ontológico-poiético, porque es capaz de desvelar algo –las cosas, el sí mismo– produciéndolo) de la dimensión del amor –tan característica y necesaria en el arraigo–, llegando a instituir el trabajo como mero proceso de conservación y reproducción de los bienes imprescindibles para su consolidación biológica. Ahora bien, a partir de esta situación, ¿cómo puede la existencia –pregunta Patočka– liberar el trabajo de la tarea conservativo-reproductiva, para volver a vincularlo con su movimiento ontológico-poiético, para lograr ponerse a sí misma en contacto con la dimensión amorosa de la creación? La «apertura», en tanto que dinámica que surge a partir de los movimientos anteriores, trata precisamente de contestar a esta pregunta. Tan sólo después del arraigo –es decir, después de haber entrado en el mundo de los entes– y de la pérdida de sí –esto es, de una momentánea enajenación en la objetividad–, la existencia puede recuperarse, volver a sí misma: sin embargo, lejos de ser el momento culminante de una síntesis de corte hegeliano, esta vuelta no equivale a un cerrarse la vida humana en sí, sino justamente a un abrirse hacia la totalidad del mundo al que pertenece y del que participa. En otras palabras, el movimiento de apertura representa, para Patočka, esa posibilidad siempre vigente de dirigirse la existencia ya no hacia las necesidades de la corporeidad, sino hacia sí misma, hacia su dinamismo centrífugo –es decir, hacia su capacidad de trascender el dato fenoménico y plantear la pregunta por el sentido y el valor del mundo–.

Ahora bien, en las consideraciones patočkianas sobre el movimiento de apertura de la existencia llegan a entrecruzarse, por un lado, esa imagen de una renovada epojé de la que habla el filósofo checo al criticar la epojé husserliana⁶⁰² y, por otro, la figura de la vida humana en cuanto movimiento. Ello demuestra que, para Patočka, al igual que en Foucault⁶⁰³, la filosofía, lejos de identificarse tan sólo con una indagación o un saber intelectual, principalmente corresponde a una práctica existencial. De ahí la posibilidad de reconocer en la apertura algunos de los rasgos característicos de la epojé, entre los que

⁶⁰² Cf. § 3.1.1. de la presente investigación.

⁶⁰³ Cf. § 2.1.10. de la presente investigación.

seguramente destaca su carácter de innecesaria: en efecto, la apertura es, para la existencia, no tanto el producto imprescindible que resulta de los movimientos anteriores, sino una posibilidad nueva que puede incluso no realizarse. Tal como afirma Patočka, el hecho de que la vida pueda superar su propio movimiento de objetivación no entraña la obligación de hacerlo. La apertura es siempre una posibilidad fundamental que está a punto de ser alcanzada y que, de un momento a otro, puede manifestarse; pero ello no implica la exigencia ontológica de su desarrollo.

Confrontado con los demás movimientos, el de apertura se anuncia como una «sacudida existencial» (*otřesenost*): ese sólido fundamento en el que arraiga la existencia empieza a temblar a la vez que su referencia celeste se abre. Dicho de otra manera, en el movimiento de apertura, Tierra y Cielo dejan de ser puntos de referencia para el movimiento ontológico de aparición de los entes y de las existencias, tal como ocurría en el arraigo y en la defensa de la vida, porque se abren a algo todavía más grande y fundamental:

La Tierra y el Cielo pierden su fuerza. «Hay» algo ante lo cual se detienen, algo que no se inclina ante nada, pero ante lo cual tanto la Tierra como el Cielo se inclinan en nosotros. La Tierra y el Cielo se convierten en el teatro de un «más alto». Se produce una alteración del sentido aceptado de la vida, de su dirección y de su movimiento [traducción mía, nda]⁶⁰⁴.

Todo aquello que antes se consideraba estable y seguro, de pronto se tambalea. En esta inversión de valores, incluso el movimiento de la existencia sufre un profundo cambio, sobre todo su dirección: ahora la vida humana no rehúye la muerte, fundamento de una dinámica de defensa que ahonda en la objetividad del mundo de los entes, sino que le hace frente, de manera tal que el miedo a la muerte ya no puede manipular la vida misma conforme a sus necesidades:

⁶⁰⁴ «La terre et le ciel perdent leur puissance. « Il y a » quelque chose devant quoi ils s'arrêtent, quelque chose qui ne s'incline devant rien, mais devant quoi et la terre et le ciel s'inclinent en nous. La terre et le ciel deviennent le théâtre d'un «plus haut». Il se produit un revirement du sens de la vie jusqu'alors, de son orientation, de son mouvement.» : en PATOČKA, Jan. «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., pp. 10-11.

Paradójicamente, esta condición mortecina no se deja abatir si no es *adhiriéndonos a nuestra mortalidad* (*přihlášené k smrtelnosti*), apelando a aquello de lo que trata de escapar la condición mortecina y en su huida confirma.⁶⁰⁵

En este «adherirse a la mortalidad», de evidente corte heideggeriano⁶⁰⁶, lo que destaca es la experiencia existencial de una distancia, de una diferencia –es decir, la experiencia de la fuerza desubjetivante de la verdad que, irrumpiendo en la vida como fundamento del mundo de los entes, la obliga a establecer en él una mirada despojada de todo espejismo humano–. Aquí, a la existencia se le requiere un radical giro de perspectiva que consiste en no apoyarse en el plano de las cosas –y, en el caso de haberse perdido en ellas, reificándose en las producciones del trabajo, se le exige vivir algo así como una muerte incorpórea, como una suerte de abandono de ese hábito que la lleva a ajustar su vida a la objetividad de los fenómenos y a alejarse de su posibilidad propia, es decir, a distanciarse de su propio dinamismo ontológico en cuanto libertad de trascender hasta su propio modo de vida–.

En este sentido, por lo tanto, la adhesión a la mortalidad corresponde a una epojé; porque liberarse, poniendo entre paréntesis todas las tesis subjetivas y objetivas, también coincide con la experiencia de la muerte, es decir, de la nada y de la irrealidad que caracterizan la fenomenicidad como tal (la estructura de la manifestación, el mundo-verdad de la aparición): «¿Y qué es la muerte? ¿Acaso no es sino algo así como *la*

⁶⁰⁵ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 21.

⁶⁰⁶ Quizá parezca inútil señalar aquí el eco heideggeriano, también evidenciado por Derrida, quien nota cómo incluso para Patočka la existencia humana puede hacerse libre y responsable tan sólo en el ejercicio que enseña a morir: «Este cuidado de la muerte, este desvelo que vela sobre la muerte, esta conciencia que mira a la muerte cara a cara es otro nombre de la libertad. Aquí incluso, sin pretender eliminar las diferencias esenciales, se puede ver en este vínculo entre el cuidado del ser-para-la-muerte, tal como es asumido propiamente, *eigentlich*, y la libertad, es decir, la responsabilidad, una estructura análoga a la del *Dasein* según lo describe Heidegger»: en DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*, op.cit., p. 25.

Por el contrario, seguramente tiene más importancia señalar que el *tópos* filosófico del «cuidado de la muerte», de la «μελέτη θανάτου», además de encontrarse en el centro del discurso filosófico de Heidegger y Patočka, es también objeto de uno estudio desarrollado por Foucault durante el curso del *Collège de France* de 1982, en el marco de su examen de las técnicas (estoicas) del cuidado de sí. A través de la μελέτη θανάτου estoica, lo que interesa a Foucault es poner de manifiesto que la filosofía en cuanto ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ también coincide con aquella práctica que permite al hombre realizar «el juicio de su presente» y la «valorización de su pasado»: cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France* (1982), op. cit., pp 457-461 [pp. 443-446].

realidad de esa ir-realidad? [traducción mía, nda]⁶⁰⁷. En otras palabras, en la medida en que requiere vivenciar algo que no tiene realidad, «adherirse a la mortalidad» es una experiencia paradójica que corresponde al descubrimiento de la distancia abismal entre el mundo de los entes y el mundo-verdad de la manifestación. Por eso, en Patočka, su significado se aproxima al sentido de la epojé: en ambos casos, se produce algo así como el «cumplimiento de nuestra libertad»⁶⁰⁸ —es decir, de la libertad del pensamiento, de la virtualidad latente en la existencia, en la medida en que la muerte y la epojé, escapando a todo acto intencional, no son y no se dejan aprehender por el dato fenoménico y «su» esquema conceptual, sino que revelan su contingencia, su historia inmanente, propiciando la posibilidad de una transformación del mundo de los entes:

La filosofía como μελέτη θανάτου —*meditatio mortis*— no para otra vida, para la vida objetivada, sino para lo que no es de este mundo, siendo lo que hace possible y funda el mundo [traducción mía, nda]⁶⁰⁹.

Hemos aquí el aspecto central de la afinidad entre el sentido del «adherirse a la mortalidad» y la epojé en Patočka (una idea de la práctica filosófica que el autor checo comparte con Foucault⁶¹⁰: vivir en contacto con lo que trasciende los fenómenos, es decir, vivir en contacto con su fenomenicidad, representa el sentido profundo del movimiento de apertura. La existencia abierta no vive en un mundo surreal o metafísico, ni despoja a las cosas de sus caracteres concretos: de lo que se trata es de la posibilidad para la vida humana de comprender la realidad de lo real, la verdad de lo verdadero, o lo que vale lo mismo, de plantear la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo decible y lo visible. Mientras que en los primeros dos movimientos la existencia se queda anclada en el mundo de los entes —en la medida en que este último satisface sus necesidades biológicas, amparándola y reproduciéndola—, en cambio, a través del tercer movimiento, liberándose de la atadura a lo ente, la vida humana modifica su relación con

⁶⁰⁷ «Et qu'est-ce que la mort? La mort n'est-elle pas quelque chose comme *la réalité de cette ir-réalité?*»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 147.

⁶⁰⁸ «[...] la mort est en même temps l'achèvement de notre liberté, achèvement en ce sens que nous passons du monde des choses à *l'être pur et simple*» («la muerte es también el cumplimiento de nuestra libertad, el cumplimiento en el sentido de que pasamos del mundo de las cosas *al ser puro y simple*» [traducción mía, nda]: en *idem*.

⁶⁰⁹ «La philosophie comme μελέτη θανάτου —*meditatio mortis*— non pas pour une autre vie, pour la vie objectivée, mais pour ce qui n'est pas de ce monde, étant ce qui rend possible et fonde le monde»: en PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 160.

⁶¹⁰ Cf. § 2.1.10 de la presente investigación.

el mundo-verdad de la manifestación y, a partir de ahí, comprende *su* posibilidad de transformación del mundo *tout court*, problematizándolo. Así pues, el mundo se convierte en el horizonte de infinitas posibilidades, en el que la existencia puede repercutir mediante su propia naturaleza problemática: «adherirse a la mortalidad» representa, por lo tanto, el momento de máxima autenticidad para la vida humana, puesto que le permite revelarse a sí misma en cuanto posibilidad de problematizar el sentido y el valor del mundo, como esa misma negatividad capaz de transformar el orden del mundo de los entes:

En fuerza de esta adhesión, la vida ya no es la eterna recurrencia, la repetición de siempre lo mismo. *Ser* significa ser en una absoluta unicidad expuesta a una amenaza total. La amenaza es absoluta porque *todo* está amenazado, porque *nada* queda fuera de la amenaza⁶¹¹.

Ante la amenaza absoluta ocasionada por la carencia de un punto de apoyo y defensa de su vida, la existencia humana descubre su finitud. De pronto, todo lo que parecía ser plenamente firme se derrumba: el mundo objetivo de las cosas, en el que hasta ese momento se había ubicado, ya se ha derrumbado. Sin embargo, es allí donde no sólo el mundo, sino también la existencia se transforma: cuando se revela la diferencia entre fenomenicidad y fenómeno, la vida humana experimenta su libertad, su capacidad de trascender el fenómeno y, a partir de ahí, de ponerlo en tela de juicio. En la transformación que este acontecimiento ocasiona, todo aparece bajo una nueva luz: cuando el conjunto de los entes vacila y se viene abajo su hipotética objetividad, la totalidad del aparecer, esto es, el movimiento originario de la fenomenicidad, puede al fin manifestarse, en su alteridad. Esa totalidad inabarcable, correspondiente a la nada que se muestra en la sacudida existencial provocada por el movimiento de apertura, no es sino la manera de presentarse –o, mejor dicho, de ocultarse– el mundo-verdad en favor de la manifestación de los fenómenos: en la apertura, lo que se manifiesta a través de la experiencia negativa del movimiento del aparecer es, en realidad, la experiencia existencial de la «no-evidencia» del mundo de los entes.

⁶¹¹ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 49.

De ahí que Patočka hable de «con-versión», de μετάνοια y μετανόησις⁶¹²: en efecto, si en los movimientos de arraigo y defensa de su vida, la existencia estaba inmersa en el mundo de los entes como instrumentos imprescindibles para su supervivencia –en un contexto de olvido y pérdida de sí–, en cambio, en la apertura se orienta hacia sí misma, es decir, hacia esa dimensión de su constitución ontológica que no es sino ese «afuera», esa alteridad que la funda (el movimiento del aparecer). Por primera vez, la existencia descubre, pues, su relación con la verdad –lo cual no indica que al fin el mundo esté completamente descubierto y libre de toda apariencia engañosa, sino el hecho de que la misma existencia descubre ser un ente distinto de los demás entes, en la medida en que participa del movimiento de veridicción del mundo.

En esta fase de «conversión» de la relación de la subjetividad con el mundo y consigo misma, también se transforma su relación con las demás existencias. Ya no se trata del vínculo materno que caracterizaba el arraigo, ni siquiera de esa clase de rivalidad que identificaba la «relación de explotación» en el mundo del trabajo: en el movimiento de apertura, la existencia, al descubrir por primera vez su naturaleza dinámica y capaz de trascender el dato fenoménico, llega a poder establecer con los demás una relación «libre» de toda necesidad biológica y desvinculada de la lucha por el sustento:

Un rebasamiento más profundo de la finitud dotado de contenido positivo, se alcanza, en cambio, allí donde yo opongo mi vida a la del otro sin movimiento de retorno de él hacia mí, sino que entregándome a él yo llego a ser aquel a través de quien el otro se hace, y el otro es aquel a través de quien yo me hago, y no es posible ningún estadio que no lleve de uno al otro y a la inversa⁶¹³.

Ahora bien, todo lo dicho no viene a significar que la dimensión intersubjetiva que se establece en el movimiento de apertura esté fundada en la empatía o en la coacción. Sin caer en una visión idealizada de las relaciones, para Patočka, lo que en la apertura está en juego es, más bien, el hecho de que la vida humana sedescubre a sí misma y a las demás como partes finitas de un único horizonte, como movimientos singulares (que son a la vez relaciones temporales⁶¹⁴) entrelazándose en el movimiento universal de la

⁶¹² Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 97, p. 160 y, finalmente, p. 166.

⁶¹³ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 44.

⁶¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 50-51.

veridicción. Por eso, Patočka afirma que si al movimiento de arraigo le corresponde el amor, y al de la expansión de la vida el trabajo, en el caso del tercer movimiento, la lucha (*boj*) es aquello que lo caracteriza. En efecto, una vez que la vida humana haya vivido la sacudida existencial, abriéndose a vivir en la verdad (es decir, en la totalidad desocultadora y previa al mundo de los entes), ella es llamada –por la verdad que ese mismo mundo le revela– a luchar sin cesar, inclusive en contra de los otros, para no volverse a perder nuevamente en el dato ordinario y fenoménico: la apertura nunca es definitiva, sino que ha de ser buscada y practicada por la existencia una y otra vez, consigo misma y con los otros, puesto que, por la propia constitución ontológica de la vida humana, la construcción de un nuevo valor y de un original horizonte de sentido sólo es posible, en la oposición al sentido previamente dado, a partir de su dimensión intersubjetiva.

De ahí que, al abordar el movimiento de apertura y la lucha que le corresponde, Patočka utilice también la noción de «frente» de guerra. Tanto la «lucha» como el «frente» remiten a ese espacio «irreal» de energías acumuladas que está al límite de lo real y que lo descompagina (así como el «afuera» foucaultiano), acabando con la rutina conservadora de la vida natural y pre-filosófica, con su paz irreflexiva, para propiciar la posibilidad de un nuevo sentido para los fenómenos. La «lucha» y el «frente» representan la sacudida de una experiencia absolutamente decisiva, que lleva el mundo de los movimientos de arraigo y de defensa hacia un nuevo destino, hasta el límite extremo de lo que la existencia ha realizado y de lo que aún ha de realizar: no se trata de una seducción romántica hacia el abismo y la aventura, sino de una «con-versión» existencial en donde el mundo es visto de manera diferente y el otro deja de ser un adversario, llegando a participar de la misma situación existencial y de una comunidad que está por encima de las partes. Por eso, Patočka representa la lucha mediante la imagen del relámpago que irrumpe por encima de todo y alumbra el mundo⁶¹⁵: tal como ocurre en el caso de los estudios de Foucault sobre la gubernamentalidad y sus efectos en los procesos de subjetivización, para el autor checo la «lucha», en cuanto πόλεμος (además de simbolizar el conflicto en la esfera de la manifestación en la que y contra la que surge la subjetividad⁶¹⁶), desvela la constitución ontológica dinámica y abierta de la subjetividad y la coloca en una comunidad política, mostrando su fundamental carácter plural. Dicho de

⁶¹⁵ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 62-63.

⁶¹⁶ Cf. § 3.1.4. de la presente investigación.

otra manera, la «lucha» y el «frente» coinciden con la experiencia de la muerte («adherirse a la mortalidad»): una experiencia que, renovando el sentido de la vida, entraña el inicio de la vida política y el nacimiento de la filosofía:

Así pues, la renovación del sentido de la vida que comporta la eclosión de la vida política contiene al mismo tiempo el germen de la vida filosófica; de modo que Platón y Aristóteles tienen razón cuando dicen que *thaûma archè tês sophías* («el asombro es el inicio de la sabiduría»)⁶¹⁷.

Ahora bien, la irrupción de la vida filosófica y de la vida en la comunidad no borra la posibilidad de la vida privada, es decir, de esa vida fundada en la seguridad familiar que provee soluciones a las necesidades. Lo que se produce en la apertura es, más bien, una vinculación entre esos modos de vida, que acaban condicionándose y modificándose recíprocamente: «Es cierto que la vida política saca sus libres posibilidades del hogar y del trabajo doméstico; pero el hogar no puede existir sin la comunidad que lo protege y le da sentido.»⁶¹⁸. Entre la vida filosófica, la vida política y la vida privada, entre los dos primeros movimientos de la existencia y la apertura, hay una estrecha vinculación, que sólo es posible comprender en términos de circularidad; si es cierto que supone el arraigo y la defensa, en cuanto condiciones fácticas de su posibilidad, por otra parte, la apertura es el supuesto imprescindible de esos movimientos, en la medida en que es condición de su comprensión, haciéndose cargo y cuidando de ellas. En otras palabras, afirmar que el movimiento de apertura alcance sus potencialidades a partir del arraigo y de la defensa de la vida, del hogar y del trabajo, no significa que las posibilidades de la vida política y la vida filosófica dependan sola y exclusivamente de esas dimensiones existenciales, pues en la apertura la vida humana ya no apunta a la continuidad generacional, ni a la producción de bienes. De repente, en ella se abre la posibilidad de ponerse radicalmente en juego; de pronto, la experiencia de la muerte le proporciona la posibilidad de desarrollar una comprensión adecuada de su relación con el mundo, que ya no es ese trasfondo inerte en el que estaría encerrada, sino la dimensión «aletheica» en la que vive y de la que forma parte; de improviso, esa misma experiencia le conduce a comprender que no puede eludir la amenaza de su propia finitud y de su precariedad, sino aceptarlas, so pena de perder su libertad. En la apertura, por lo tanto, la existencia siempre está a punto de volverse política y filosófica en la medida en que comprende y acepta la falta de un

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁶¹⁸ *Ibidem*, pp. 50-51.

pasado con el que pueda contar y de un presente que la pueda orientar. De ahí que, para Patočka, la dimensión temporal del movimiento de apertura sea el futuro; en su estar suspendida sobre su esencial carencia de fundamentos, aquello que caracteriza a la vida humana abierta sólo puede ser la virtualidad del porvenir:

El carácter de futuro de este movimiento tiene además el significado especial de que el ser del ente no es un rayo de luz que se limite a iluminar, sino un rayo de luz que ilumina siempre de un modo distinto y nuevo, aunque también siempre de manera finita⁶¹⁹.

En el movimiento de apertura, lo que está por venir es pura posibilidad, es decir, libertad existencial concreta, en la medida en que la subjetividad descubre hallarse en relación con las infinitas posibilidades del mundo. En este sentido, el movimiento de apertura, proyectado en el futuro, es por lo tanto un retorno a la estructura de la manifestación, del que la existencia se había separado; un retorno que corresponde a una (nueva) comprensión de la subjetividad, del mundo y su relación en términos de movimiento aletúrgico, de dinámica que produce lo verdadero –y lo real–. Una comprensión que será «práctica», es decir, un proceso de formación (de sí), en la medida en que la subjetividad es movimiento (exposición *del* mundo-verdad) encarnado (expuesto *al* mundo de los entes): una comprensión que Patočka, para captar su íntimo significado, llamará «cuidado».

⁶¹⁹ PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., pp. 82-83 [vers. orig. checa: «Co je existence?», en: *Filosofický časopis* 17, n. 5-6, 1969, pp. 682-702].

3.1.9. Los orígenes del cuidado.

Desde la totalidad del aparecer, equiparable a una noche oscura de infinitas posibilidades indeterminadas, todos los entes emergen en su singularidad: su salida equivale a su manifestación como individualidad. Sin embargo, ya durante este paso de lo indeterminado a la determinación, de la posibilidad a lo real, de la oscuridad a la luz de la individuación, la existencia se distingue de los demás entes en la medida en que, aunque forme parte del universo de la manifestación de la misma manera que ellos, con su movimiento –a la vez ontológico y aletheico– es el único ente que participa interesadamente de su individuación:

También nuestra propia individuación pertenecería a este mundo de la individuación primordial que abarca todo lo que inicialmente se revela en su simple paso, en su despliegue, en su nacimiento y su desaparición, sin participación interior en el ser y sin interés para el ser. Nosotros mismos, con nuestra forma específica de diferenciarnos del mundo, a través de una *relación interna* con él, participaríamos de esta primera individuación. Como todas las otras cosas, también nuestro ser sería un movimiento que se dirige de la aparición hacia la desaparición, de un comienzo hacia un fin. Sin embargo, la característica del movimiento que *nos* es específico sería la no-indiferencia hacia el ser, el interés por el propio ser y, conjuntamente, por el ser de lo ente en general, sobre la base de una nueva manera en que el ser condiciona lo ente –no ya simplemente en su aparición y su desaparición, sino en cuanto claridad que hace posible el encuentro *por dentro, en el interior* del universo, claridad que revela el universo en su conexión con la vida– [traducción mía, nda]⁶²⁰.

⁶²⁰ «Notre propre individuation appartiendrait elle aussi à cet univers de l'individuation primordial englobant tout ce qui se dévoile initialement dans sa simple advenue, dans son déploiement, sa naissance et sa disparation, sans participation intérieure à l'être, sans intérêt pour l'être. Nous-mêmes, avec la manière spécifique dont nous nous mettons à part du monde, à travers un *rapport intérieur* à lui, serions des participants à cette individuation première. Comme toutes les autres choses, notre étant aussi serait un mouvement se dirigeant de l'émergence vers la disparation, d'un commencement vers un fin. La caractéristique du mouvement qui *nous* est spécifique serait cependant la non-indifférence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, sur le fondement d'une manière nouvelle dont l'être conditionne l'étant –non plus simplement dans son émergence et sa disparation, mais bien en tant que clarté rendant possible la rencontre *en dedans, à l'intérieur* de l'univers, clarté que dévoile l'univers dans sa connexion avec la vie»: PATOČKA, Jan. «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème

Patočka llama «cuidado» precisamente a esta participación interesada por el ser-manifiesto de los fenómenos: un interés «asubjetivo», en la medida en que su origen arraiga en algo que trasciende la subjetividad, fundándola, y que lleva la vida humana a interesarse por la estructura de lo real y a estar profundamente insatisfecha con la evidencia sensible del mundo de los entes: la doble cara de una misma moneda, puesto que pone de manifiesto la profunda relación (polemológica) de la subjetividad con la verdad de la manifestación ¿Qué es aquello desde donde emerge el interés de la subjetividad por su ser y por el del mundo? ¿Por qué la existencia es el único ente caracterizado por la insatisfacción con el dato sensible y por el asombro ante la fenomenalidad del mundo, es decir, ante el hecho de que, además de ser, las cosas aparecen?

Para dar respuestas a estos interrogantes, ya hemos visto el modo en que Patočka trata la relación de la subjetividad con el movimiento de aparición del mundo, es decir, con la verdad como desocultamiento. El del mundo es un movimiento único, pero no uniforme: dentro de dinámica de la manifestación que, dando unidad, desvela y determina todo lo que aparece, la subjetividad es un movimiento que funciona de espejo, a través del cual todos los demás entes entran en la esfera fenoménica. Es el propio mundo-verdad el que atribuye a la subjetividad la tarea de ser aquello «a lo que» aparecen los fenómenos: en efecto, lejos de ser una substancia o un elemento distinto, la subjetividad se forma justamente por el desplegarse del mundo, es decir, por el proceso de determinación de las cosas. Así como en Foucault el sujeto, siendo el producto de discursos y prácticas que le preceden, se halla perfilado sobre el trasfondo que configura el mundo fáctico en el que se mueve⁶²¹, así en Patočka la subjetividad es llamada a aparecer por el movimiento de manifestación (es decir, de desvelamiento y determinación) de lo ente. A través de la mediación subjetiva, el mundo entra en relación consigo mismo, se muestra, realizándose

philosophique’», en *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, op. cit., pp. 100-101.

⁶²¹ Cf. § 2.1.3. de la presente investigación.

en diferentes formas⁶²²: la subjetividad no es sino una respuesta al llamamiento fenoménico⁶²³.

La participación interesada por el ser del mundo consiste, por lo tanto, en ser la subjetividad el producto propio del movimiento de la aparición, es decir, en estar íntimamente vinculada a la verdad como desvelamiento del mundo, pues la subjetividad es el lugar donde el mundo de los fenómenos puede al fin aparecer. No es el sujeto que articula el mundo, sino este último el que constituye la subjetividad: y tan sólo cuando llegue a comprender que está fundada en el movimiento de determinación de los entes, la subjetividad será capaz de asumir el cargo de este vínculo y de su propio ser, para realizarse como «ser-en-la-verdad». De ahí que, para Patočka, el significado de esa comprensión, acompañada de una profunda asunción de la responsabilidad, esté íntimamente enlazado con la concepción del «cuidado»:

En su fondo, el cuidado del alma procede de esta proximidad del hombre al aparecer, al fenómeno como tal, a esa manifestación del mundo en totalidad que se produce en el hombre, con el hombre [traducción mía, nda]⁶²⁴.

La idea griega de ἐπιμέλεια es, según Patočka, históricamente decisiva en el pensamiento occidental porque indica la primera forma práctico-discursiva del descubrimiento de la manifestación, de la verdad como ἀλήθεια, y del cuestionamiento de su relación con la subjetividad. Un idea que durante mucho tiempo ha sido el fundamento de la «vida espiritual» en Europa no por representar, de manera un tanto idealista, un proyecto cultural y social que pudiera repercutir fácticamente en el acontecer histórico, sino en la medida en que, a partir de su aparición, a lo largo de la historia de Occidente ha

⁶²² Cf. PATOČKA, Jan. «Notes de travail (manuscrit 6D/1)», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 263. Cf. también, PATOČKA, Jan. «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., pp. 223-224.

⁶²³ «Lo que está ahí fenoménicamente sería, en cambio, el *factum* decisivo de que no somos nosotros sino el ser fenoménico lo que nos da a entender qué clase de posibilidades de nuestro ser propio están ahí»: en PATOČKA, Jan. «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología 'asubjetiva'», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 133.

⁶²⁴ «Le souci de l'âme découle en son fond de cette proximité de l'homme à l'apparaître, au phénomène en tant que tel, à cette manifestation du monde en totalité qui se produit en l'homme, avec l'homme.»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 35.

instado a las otras posibilidades humanas a enfrentarse una y otra vez con su posibilidad⁶²⁵.

Una idea, además, cuyo alcance innovador vino acompañado por la original noción filosófica de ψυχή. Original porque, añade Patočka, en las anteriores concepciones tradicionales de los misterios y los mitos, el alma no era otra cosa que la imagen social del individuo, el «alma-sombra», «el alma para el otro» y no su esencia. En cambio, a partir de Demócrito y Platón (Sócrates), se abre paso la creencia de que hay algo en la vida humana que vive en contacto directo con lo eterno⁶²⁶ —es decir, con la verdad de la manifestación, con la manifestación en cuanto verdad— y que ese algo coincide con la ψυχή.

Ahora bien, si Platón ha sido el primero en delinear de una manera filosóficamente adecuada la idea del «cuidado del alma» —relacionándola con el problema del ser, en la medida en que sólo mediante el cuidado de sí misma el alma llega a descubrirse como un

⁶²⁵ «Ce qui se constitue ici, avec cette philosophie du soin de l'âme, c'est ce qui va faire la spécificité de la vie européenne. Malgré les apparences, cette thèse n'a rien d'idéaliste. Je ne prétends pas que la philosophie soit la force motrice du monde, ni qu'elle ait jamais de chances de le devenir. Le fait n'en demeure pas moins que, dès lors qu'elle émerge en tant que possibilité, elle entre dans le cercle de toutes les autres possibilités humaines et, bien que la philosophie au sens de cette clarté, de cette réflexion radicale sur le monde en totalité, n'ait, selon toute apparence, jamais été réalisée, bien qu'il ne soit nullement certain qu'elle puisse l'être, elle oblige toutes ces autres possibilités de l'homme à réfléchir. Par là, elle conduit la non-philosophie elle-même à un degré et à un état différents de ceux où elle se trouvait avant la réflexion. La tâche de la philosophie n'est pas autre chose. La philosophie est une idée qui, comme telle, dépend de la capacité des individus et des époques à comprendre ce dont il y va dans la philosophie depuis ses débuts, à renouer avec une certaine tradition et, éventuellement, à la continuer, à la répéter. C'est en cela que résident non seulement la spécificité, l'autonomie, mais aussi la continuité de la vie européenne, en cette possibilité née sur le sol de l'Europe.» («Lo que se constituye aquí, con esta filosofía del cuidado del alma, es lo que hará la especificidad de la vida europea. A pesar de las apariencias, esta tesis no tiene nada de idealista. No pretendo que la filosofía sea la fuerza motriz del mundo, ni que ella tenga la posibilidad de devenir tal. No obstante, el hecho estriba en que, tan pronto como emerge en cuanto posibilidad, ella entra en el círculo de todas las posibilidades humanas y, a pesar de que la filosofía en el sentido de esa claridad, de esa reflexión radical sobre el mundo en totalidad, al parecer, nunca se ha realizado —aunque no es cierto en absoluto que pueda hacerlo—, obliga a reflexionar a todas las otras posibilidades del pensamiento humano. Con eso, ella lleva la misma no-filosofía a un grado y a un estado diferentes de los estados en que se encontraba antes de la reflexión. La tarea de la filosofía no es otra cosa. La filosofía es una idea que, como tal, depende de la capacidad de los individuos y de las épocas de entender lo que le va a la filosofía desde sus inicios, de renovar una cierta tradición y, eventualmente, continuarla, repetirla. En ello reposan no sólo la especificidad y la autonomía, sino también la continuidad de la vida europea, en esta posibilidad nacida en el suelo de Europa [traducción mía, nda]»): en *ibidem*, p. 79.

⁶²⁶ «L'âme que je suis apparaît pour la première fois chez Démocrite et chez Platon. C'est l'âme qui vit au contact de l'éternel.»: en *idem*.

elemento de la manifestación y a revelar la eternidad en su relación consigo misma, salvándose de la ἀπειρία y la indeterminación y amplificando su ser⁶²⁷—, es Aristóteles quien, según Patočka, por primera vez cuestiona la acción humana, relacionándola con el problema de la verdad. En particular, sin mencionar directamente la noción de «ἐπιμέλεια», Aristóteles establece un nuevo significado para el «cuidado», haciéndolo coincidir con el movimiento de la existencia, entendido como articulación del movimiento general del mundo-verdad. En cuanto prolongación de ese movimiento general, la existencia permite a las cosas aparecer y estar relacionadas con los demás entes: «Voilà l'idée d'Aristote; l'action est un mode de la vérité»⁶²⁸, en el sentido de que el movimiento de la manifestación lleva a la subjetividad a ser «forma de todas las formas» y a desvelarse formándose a sí misma y a las demás cosas:

El movimiento del ser humano – en cuanto humano— estriba en el hecho de que el hombre es capaz de entender los movimientos del resto de los seres, de recogerlos en sí mismo y de llenarse con ellos, de asignarles un lugar en sus pensamientos, en su propia existencia. También Aristóteles dice que la naturaleza propia de nuestro ser, es decir, nuestra *psyché*, nuestra alma, son las cosas. El alma es el lugar de las cosas, no en el sentido material, sino en el sentido de que, en ella, las cosas se manifiestan como son. El alma es εἶδων εἶδος, forma de todas las formas y el lugar de todas las formas [traducción mía, nda]⁶²⁹.

Ahora bien, en esta definición aristotélica de ψυχή, Patočka halla perfilado el sentido de su propia propuesta filosófica: dentro del movimiento del mundo, a través del movimiento de su vida, la subjetividad «recoge» los movimientos ontológicos de los demás seres, los reúne en sí comprendiéndolos, convirtiéndose así en el lugar donde las cosas aparecen, y distinguiéndose de ellas porque es capaz de vivir en la claridad de la manifestación, es decir, porque es capaz de vivir en la verdad. De ahí que, para Patočka, la subjetividad, en tanto que ψυχή, no pre-exista a nada, sino que es una posibilidad que

⁶²⁷ Cf. *ibidem*, pp. 134-135.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 231.

⁶²⁹ «Le mouvement de l'être humain - en tant qu'humain - réside en ceci que l'homme est à même de comprendre les mouvements de tout le reste des êtres, de les recueillir en lui et de s'en remplir, de leur assigner une place dans sa pensée, dans son existence propre. Aussi Aristote dit-il que la nature propre de notre être, c'est-à-dire de notre psyché, de notre âme, ce sont les choses. L'âme est le lieu des choses, non pas au sens matériel, mais en ce sens qu'en elle les choses se manifestent comme elles sont. L'âme est εἶδος εἶδων, forme de toutes formes et lieu de toutes formes»: en *ibidem*, p. 206. Cf. también, PATOČKA, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. de E. Abrams, Million, 1992, p. 238 [vers. orig. checa, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Praga, 1969], donde el autor checo afirma que el alma es «la forme des formes» y «le 'lieu' de toutes les formes», siendo capaz de «les recevoir en soi et, en ce sens, s'y identifier».

todavía no es y puede realizarse sólo articulándose a través de todas las determinaciones. Lejos de la concepción materialista del alma o del dualismo moderno sujeto-objeto, la concepción dinámica de la *ψυχή* permite al autor checo pensar la subjetividad en los mismos términos en los que piensa (el último) Foucault: la subjetividad no como una substancia o como el producto de un movimiento dialéctico, sino como un proceso (de formación de sí), como «la possibilité d’englober toutes ces déterminations dans une unique donation globale de sens»⁶³⁰. La subjetividad se manifiesta y se modela a sí misma tan sólo «a través de aquello en lo que se ocupa, a través de lo que planea y hace»⁶³¹ en el mundo de las cosas.

La reconstrucción de Patočka hilvana los diferentes avatares del «cuidado» mediante un hilo conductor que, atravesando la historia, del Imperio romano hasta la Edad Media, conserva su integridad hasta la eclosión de la Modernidad. Aquí, tal como sucede en el caso del «momento cartesiano» del que habla Foucault⁶³², el «cuidado del alma» sufriría una brusca y profunda transformación: en lugar de la universalidad ético–política buscada en el mundo de la antigüedad como solución para organizar una comunidad humana justa, en la Modernidad se trata de desarrollar una universalidad matemático–formal que, privilegiando la efectividad práctica respecto de la penetración comprensiva, sea capaz de imponer su propio dominio sobre el mundo y de ofrecer la posibilidad de un cuidado biológico de la humanidad, es decir, la posibilidad de conservar e incrementar biológicamente la potencia de la especie humana⁶³³. Sin embargo, esta nueva concepción instrumental de la realidad natural y de la humana vacía de sentido el antiguo «cuidado» y trae consigo la esclerosis de la existencia, convirtiendo su natural dinamismo ontológico en soporte para una mera operatividad reiterada. Desaparece, por ende, el «cuidado del alma» como responsabilidad de sí: en vez de responder al llamamiento del mundo, modelándose a sí misma como lugar de manifestación de los fenómenos –es decir, como lugar de aparición de la verdad–, la subjetividad se convierte así en el agente de un infinito proceso de producción y acumulación de fuerzas.

⁶³⁰ PATOČKA, Jan. «Leçons sur la corporéité», en *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 107.

⁶³¹ PATOČKA, Jan. «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología ‘asubjetiva’», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 111.

⁶³² Cf. § 4.1.1. de la presente investigación.

⁶³³ Cf. § 4.1.2. de la presente investigación.

No obstante, agrega Patočka, si el ocaso del «cuidado» es un hecho históricamente demostrable en el abigarrado acontecer occidental de las ideas (prueba de ello serían el desencadenamiento destructivo de dos guerras mundiales y la inexorable tecnificación de la vida), por otro lado, el interés, la participación y el compromiso de la existencia con la verdad, que la filosofía griega había llamado «cuidado del alma», no pueden anularse de una vez por todas, sino que representan posibilidades siempre presentes para la existencia humana. Al fin y a la postre, así como enseñan Platón (Sócrates) y Aristóteles (y como el propio Foucault había notado⁶³⁴), el pensamiento filosófico no proviene tanto de un incremento cuantitativo de los saberes, como de la necesidad de ajustar cuentas con un mundo que siempre presenta coyunturas en las que hace falta elegir y actuar, allí donde la existencia se encuentra a la vez en una situación de desarraigo y de responsabilidad fundamentales:

En esos dos casos [el de Platón y Aristóteles, nda], y a pesar de las diferencias de estilo, yo trato de mostrar el problema, de verlo de alguna manera en el contexto del movimiento de la existencia entendido como aquello de lo que procede la filosofía, teniendo en cuenta el hecho de que no se trata de filósofos–teóricos en el sentido moderno, es decir, de eruditos que han acumulado un bagaje de conocimientos y astucias, sino de hombres atrapados por la pregunta πῶς βιοτεύον, por la necesidad vital de lidiar con la

⁶³⁴ «De sorte que, si on prend la philosophie ancienne comme ça, c'est-à-dire comme une sorte de pratique parrésiasique, vous voyez bien qu'on ne peut pas la mesurer à l'aune de ce qu'a été la philosophie occidentale ultérieure ou du moins à l'aune de la manière dont nous représentons aujourd'hui cette philosophie occidentale, disons, de Descartes à Hegel en passant par Kant et les autres. Cette philosophie occidentale moderne, si du moins nous la prenons telle qu'elle est présentée actuellement comme objet scolaire ou universitaire, a relativement peu de points communs avec cette philosophie parrésiasique dont j'essaie de vous parler. Cette philosophie ancienne, cette philosophie parrésiasique [...] il ne faut pas du tout la comprendre comme un système qui se donne comme système de vérités dans un domaine déterminé, ou système de vérités en rapport avec l'Être lui-même. La philosophie est, a vécu, tout au long de l'Antiquité comme libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger» («De tal modo, si tomamos así la filosofía antigua, es decir, como una suerte de práctica parresiástica, podrán ver con claridad que no es posible medirla con la vara de lo que ha sido la filosofía occidental ulterior, o al menos con la vara de la representación que hoy nos hacemos de esta filosofía de Descartes a Hegel, digamos, pasando por Kant y los demás. Esa filosofía occidental moderna, al menos si la tomamos tal cual se la presenta en la actualidad como objeto escolar o universitario, tiene relativamente pocos puntos en común con la filosofía parresiástica de la que intento hablarles. Esta filosofía antigua, esta filosofía parresiástica [...] no hay que comprenderla en absoluto como un sistema que se presente como sistema de verdades en un dominio determinado, o sistema de verdades en relación con el Ser mismo. A lo largo de la antigüedad, la filosofía fue, vivió como libre interpelación de la conducta de los hombres por un decir veraz que acepta correr el riesgo de su propio peligro»): en FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, op. cit., p. 318 [pp. 350-351]. Cf. § 4.1.1. de la presente investigación.

desesperación fundamental de la vida, cuando tenemos que actuar y no sabemos cómo hacerlo, y nadie nos liberará de esta responsabilidad, y no nos es lícito liberarnos a nosotros mismos de ella, para facilitar nuestra tarea. Es a partir de esta posición que esos hombres filosofan. Incluso las analogías entre nuestra filosofía «académica» y la de los académicos son puramente superficiales [traducción mía, nda]⁶³⁵.

Lejos de ser una herramienta que puede utilizarse a voluntad como si de un objeto se tratara, el «cuidado» coincide, para Patočka, con la actividad filosófica en cuanto *meta-posibilidad* por la que, más allá de todo afán «decisionista» o acto intencional, la subjetividad se hace responsable de y ante la verdad —en los mismos términos en los que, para Foucault, cierta tipo de modernidad filosófica, en cuanto reafirmación de la antigua practica parresiástica relacionada con el proyecto ético-político del «cuidado de sí», representaría la determinación meta-histórica de la actividad filosófica en sí, de los griegos hasta nuestros días⁶³⁶. En efecto, si es cierto que la existencia no decide formar parte del mundo, por otro lado, ella puede hacerse cargo de su ser, precisamente por ser suyo. El cuidado es, por lo tanto, una potencia que le pertenece esencialmente; y aunque sea una posibilidad acompañada de un carga, en la medida en que «la claridad sobre mi ser es algo a lo que nosotros mismos colaboramos, de lo que somos responsables»⁶³⁷, es también aquello que nos «aligera» de toda carga existencial, en la medida en que posibilita la libertad de los modos de vida. Por ende, es en este estrecho vínculo de gravedad y levedad en donde se mueve el sentido del «cuidado»:

La carga, que está en la base del ser-puesto acabado del hombre en el universo de los entes, su «irrupción» entre ellos, remite no obstante al *alivio*, al aligeramiento. La carga que el hombre toma sobre sí y que le acompaña necesariamente a lo largo de su vida es a su vez aceptada en una atmósfera de alivio; la escala del sentimiento vital a lo largo de la

⁶³⁵ «Dans ces deux cas, et malgré les différences de style, j'essaie de montrer le problème, de le voir en quelque sorte dans l'optique du mouvement de l'existence en tant que ce dont la philosophie procède, sans perdre de vue le fait qu'il ne s'agit pas là de philosophes-théoriciens au sens moderne, c'est-à-dire de savants ayant accumulé tout un bagage de connaissances et d'astuces, mais d'hommes pris à la gorge par la question πὼς βιοτεύειν, par la nécessité vitale de s'expliquer avec la détresse fondamentale de la vie, alors que nous devons agir et que nous ne savons comment le faire, que personne ne nous dégagera de cette responsabilité, et qu'il ne nous est pas licite de nous en dégager nous-mêmes, d'alléger notre tâche. C'est à partir de cette position que ces hommes philosophent. Aussi les analogies entre notre philosophie «académique», universitaire, et celle des Académiciens, sont-elles purement superficielles.»: PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 232.

⁶³⁶ Cf. § 2.1.5. de la presente investigación.

⁶³⁷ PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 64.

cual nos movemos durante toda la duración de nuestra existencia se compone del ritmo y del entrelazamiento de la penalidad y el alivio.⁶³⁸

Por otra parte, el tema de la gravedad y la levedad del «cuidado», enlazado con la cuestión (de evidente corte heideggeriano) de la diferencia ontológica entre la vida humana y los demás entes, atraviesa toda la historia del pensamiento occidental y, sobre todo, introduce el tema del vínculo entre subjetividad y verdad, tema que está en la base del discurso filosófico desde sus albores. En efecto, nota Patočka, a diferencia de la mitología griega clásica, donde esa diferencia representa una maldición para el hombre, en la filosofía griega el hecho de estar la existencia ontológicamente suspendida entre la estructura de la aparición y los entes que aparecen se ha convertido en un privilegio. A pesar de estar sometida a las leyes de la manifestación como los demás entes, la vida humana es, para la filosofía griega, el único ente capaz de realizarse como un ser en la verdad, porque es el único capaz de relacionarse con esa totalidad por y en la que los fenómenos se entregan: de ahí la semejanza con la vida divina⁶³⁹. De ahí, también, la levedad del «cuidado»: en efecto, en la medida en que a través de él puede relacionarse con la verdad –y, por lo tanto, participar de la vida divina, pese a su finitud esencial–, la subjetividad se hace libre, haciendo del mundo humano un mundo de verdad y justicia⁶⁴⁰.

Bajo este aspecto, la importancia del «cuidado» estriba sobre todo en que, para Patočka, dicho tema introduce en el entramado de la reflexión occidental la cuestión de la manera en la que la subjetividad se relaciona con la verdad. En la medida en que la misma existencia es movimiento, lejos de ser una estática actitud intelectualista o contemplativa⁶⁴¹, la ἐπιμέλεια se configura, en efecto, como una πρᾶξις dinámica, es decir, como un actuar reflexivo que forma (y transforma, dándole unidad) no sólo los fenómenos que aparecen, sino también la misma subjetividad a la que esos mismos

⁶³⁸ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 51.

⁶³⁹ «La vie humaine ne diffère de la vie divine que par ses dimensions quantitatives, non par son essence. Voilà la solution de la philosophie grecque.» («La vida humana difiere de la vida divina sólo por sus dimensiones cuantitativas, no por su esencia: he aquí la solución de la filosofía griega [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 44.

⁶⁴⁰ Cf. *idem*.

⁶⁴¹ Como nos recuerda Philippe Merlier, en Patočka, las nociones de cuidado y de inquietud de sí llevan la marca del movimiento y, en este sentido, dan cuenta de la naturaleza dinámica y relacional que caracteriza toda práctica del cuidado, en oposición al sosiego necesario para desempeñar la actividad contemplativa: «Le latin *sollicitare* signifie agiter beaucoup, troubler, inquiéter» («El latino *sollicitare* significa agitar mucho, enturbiar, inquietar»): cf. MERLIER, Philippe. *Patočka. Le soin de l'âme et l'Europe*, L'Harmattan, 2009, p. 18.

fenómenos se muestran. Así como pone de manifiesto Foucault en su análisis del cuidado antiguo⁶⁴², esa «alma» que cuida de sí misma corresponde a una subjetividad sometida a un continuo proceso de formación basado en la verdad en cuanto alteridad tan sólo alcanzable a través de la misma transformación operada por la ἐπιμέλεια –y no basado en una verdad en cuanto producto de unas determinadas facultades lógico–lingüísticas del sujeto–:

La herencia de la filosofía clásica griega es el cuidado del alma. Y el cuidado del alma significa que la verdad no es dada de una vez por todas, que tampoco es mero asunto de contemplación y de apropiación por el pensamiento, sino la praxis de la vida intelectual que a lo largo de la vida se explora, controla y unifica a sí misma⁶⁴³.

Al poner la *πρᾶξις* en cuanto actitud de interés, de comprensión y de acción en el núcleo de la relación entre subjetividad y verdad, Patočka permanece fiel al legado de Heidegger (y de ahí su proximidad con Foucault), cuando el filósofo alemán explicita el concepto de *Sorge* como modo de ser (práctico⁶⁴⁴), como dimensión ontológica fundamental de la existencia humana entendida como aquello que constitutivamente «es en la verdad»⁶⁴⁵. En cuanto *πρᾶξις*, el «cuidado» es una dinámica que, implicando la misma subjetividad, se origina en el movimiento del mundo-verdad en cuanto totalidad preliminar al mundo de los entes: en otras palabras, se trata de esa dinámica *in fieri* que, precediendo a toda actitud y lejos de ser algo predefinido, no permite a la subjetividad hacer algo específicamente humano sin dejar de relacionarlo con la verdad:

⁶⁴² Cf. § 2.1.10. de la presente investigación.

⁶⁴³ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 104.

⁶⁴⁴ «¿Por qué, entonces, pese a estas críticas, cabe interpretar el Dasein como una versión moderna, ‘ontologizada’, de la praxis aristotélica? La razón de ello es que la forma en que Heidegger determina el ser del estar-ahí, el *Dasein*, es obtenida a partir de un horizonte ‘práctico’, utilizando todos los caracteres que Aristóteles atribuye a la *práxis* y convirtiéndolos en otros tantos rasgos ontológicos» («Perché, allora, malgrado questa critica, interpretare il *Dasein* come una versione moderna, ‘ontologizzata’, della *práxis* aristotelica? Il motivo per farlo è che il modo in cui Heidegger determina l’essere dell’esserci, il *Dasein*, è ricavato chiaramente da un orizzonte ‘pratico’, ottenuto sfruttando tutti i caratteri che Aristotele attribuisce alla *práxis* e trasformandoli in altrettanti tratti ontologici): en VOLPI, Franco. «È ancora possibile un’etica? Heidegger e la “filosofia pratica”», en *op. cit.*, p. 300.

⁶⁴⁵ Cf. § 1.1.4 y, sobre todo, § 1.2.5. de la presente investigación.

Todo lo cual significa además que mi relación con *la verdad como condición de posibilidad de toda verificación* no es originalmente de carácter objetivante, contemplativa, constataadora, teórica, sino *eminentemente práctica*⁶⁴⁶.

Tal como indica Heidegger⁶⁴⁷ y recoge Foucault⁶⁴⁸, el hecho de que la subjetividad viva relacionada con la verdad no coincide con su posibilidad de obtener siempre y en todo lugar una aprehensión lógicamente adecuada de una cosa determinada o de un concepto, sino con la comprensión práctica de su propio ser y del ser del mundo: la comprensión de la que habla Patočka en relación con el «cuidado» no es una reflexión teórica o una intuición originaria, sino aquella dinámica que procede del horizonte de verdad en y desde el cual la subjetividad surge, y que coincide con su capacidad de modelar fácticamente su forma. Dicho de otra manera, el hecho de que la existencia humana es capaz de comprender no significa que esta posibilidad coincida con una supuesta capacidad noética para captar lo real. La ἐπιμέλεια, en cuanto comprensión filosófica de corte práctico, no está sometida a la finalidad del conocimiento cabal de todo lo que es (incluida la misma subjetividad), sino, al contrario; el conocimiento está implicado en el cuidado, siendo el instrumento necesario a la hora de configurar una subjetividad en cuanto relación armonizada del uno mismo con el horizonte de verdad del que procede⁶⁴⁹. En definitiva, así como destacaba Foucault en su análisis del objeto de la ἐπιμέλεια⁶⁵⁰, la peculiaridad de la subjetividad estriba, para Patočka, en su posibilidad de superponer, en su movimiento de despliegue, formación de sí y conocimiento (de sí), es decir, en el hecho de que la vida humana se modela a sí misma descubriendo incluso el mundo y, por lo tanto, descubriéndose a sí misma.

⁶⁴⁶ PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 79.

⁶⁴⁷ Cf. § 1.2.3. de la presente investigación.

⁶⁴⁸ Cf. § 4.1.2. y § 2.1.9. de la presente investigación.

⁶⁴⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 91.

⁶⁵⁰ Cf. § 2.1.10. de la presente investigación.

3.1.10. Reflexión y acción como dimensiones originales de la verdad filosófica: la ἐπιμέλεια entre Platón y Aristóteles.

Practicando el «cuidado», la subjetividad comprende que es una posibilidad en la dinámica del mundo –algo que, actuando, se configura a sí mismo–. Descubre, por ende, ser un movimiento ontológico que, en su despliegue fáctico, puede elaborarse y determinarse a sí mismo, en la medida en que su ser no alude tan sólo a lo que ya es, sino sobre todo a lo que puede ser. De ahí que, dentro de la dinámica de la existencia, el movimiento de apertura propio de la ἐπιμέλεια coincida, para Patočka, con la filosofía: en efecto, en la medida en que representa una «posibilidad diferente, propia, distinta del sentido corriente y aceptado, posibilidad que nunca es simplemente recibida, sino que debe ser expresamente *cumplimentada, realizada* por nosotros»⁶⁵¹, el cuidado corresponde a ese acontecimiento en la historia del pensamiento en Occidente a partir del cual se ha planteado la inédita posibilidad de «problematizar» sistemáticamente el sentido previamente dado del mundo, para configurar uno nuevo, a partir de la determinación práctica de uno mismo.

Ahora bien, si es cierto que, después de Demócrito⁶⁵², el primero en elaborar de un modo filosóficamente fecundo la idea de «cuidado del alma» ha sido Platón, captando el sentido ontológico de la ψυχή en el movimiento⁶⁵³, por otro lado, es Aristóteles quien aborda por primera vez, a través del concepto de δύναμις, la acción como dimensión originaria de la verdad en toda su complejidad. En la reconstrucción histórico–filosófica de Patočka, la versión platónica del «cuidado del alma» no representa un sistema o un método dirigido exclusivamente al conocimiento de los principios ontológicos de la

⁶⁵¹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op.cit., p. 169.

⁶⁵² «Malgré les apparences, ce qui se trouve au centre de l'enseignement de Démocrite, au centre de cette philosophie qu'on qualifie du prototype de tout matérialisme et qui l'est effectivement, c'est le souci de l'âme. Le terme –τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι– ne se rencontre que chez Platon, mais la chose même est présente déjà chez Démocrite.» («A pesar de las apariencias, lo que se encuentra en el centro de la enseñanza de Demócrito, en el centro de esta filosofía que se califica como prototipo de todo materialismo –y que en realidad lo es–, es el cuidado del alma. El término –τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι– sólo se encuentra en Platón, pero la misma cosa ya está presente en Demócrito [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 87.

⁶⁵³ «D'après l'exposé parfaitement clair d'Aristote, l'âme chez Platon est capable de pensée et de sensation, incorporelle et automotrice. Cela dit, l'essence de cette âme incorporelle et pensante réside précisément en le mouvement, car elle est ce qui se meut de soi-même, qui ne meut pas seulement le corps mais se meut soi-même et réside dans le mouvement.» : en *ibidem*, p. 302.

realidad, sino sobre todo algo que coincide con el reconocimiento y la formación de sí mismo en cuanto movimiento:

El alma que cuida de sí misma se encuentra, pues, en movimiento, alejándose de la indeterminación inmediata, para acercarse a la reflexión que delimita y define. La filosofía reside en este movimiento, que es un movimiento efectivo. La filosofía se capta y se demuestra a través de los hechos, de la acción [traducción mía, nda]⁶⁵⁴.

El alma que cuida de sí misma se pone en movimiento y recibe una forma unitaria y delimitada. Dicho proceso de determinación no corresponde, sin embargo, a la transformación del alma en una cosa, sino a la obtención de su unidad, para que, incluso ante la exposición a las vicisitudes de la δόξα, el alma no se rompa o se deshaga, decayendo hacia el no-ser. Ahora bien, el problema estriba en que, agrega Patočka, pese a haber concebido el alma como movimiento, la lectura psicológica concebida por Platón es muy limitada, pues no logra describir la complejidad del movimiento general de la existencia; y es precisamente en este punto donde interviene Aristóteles, llegando a corregir a su maestro:

Aristóteles piensa que este movimiento ascendente, cumplido por el cuidado del alma en Platón, no es sino una parte del movimiento concreto en el que debe reflexionar el filósofo, tan sólo una parte del movimiento concreto de la existencia libre que crea algo que todavía no está allí, algo contingente [traducción mía, nda]⁶⁵⁵.

Del mismo modo que plantea Foucault, según el cual la ἐπιμέλεια se desarrollaría según dos direcciones fundamentales a lo largo de la historia del pensamiento occidental⁶⁵⁶, también Patočka plantea una dicotomía constitutiva de la filosofía en cuanto cuidado, por la que al lado de la propuesta platónica estaría aquella formulada por Aristóteles, a la vez vinculada y enfrentada a la primera⁶⁵⁷. En particular, el cuidado

⁶⁵⁴ «L'âme qui a souci d'elle-même est donc en mouvement, s'éloignant de l'indétermination immédiate pour se rapprocher de la réflexion qui délimite et définit. La philosophie réside en ce mouvement, qui est un mouvement effectif. La philosophie se saisit et se démontre par le fait, par l'acte.»: en *ibidem*, p. 104.

⁶⁵⁵ «Aristote pense que ce mouvement ascendant qu'accomplit le soin de l'âme chez Platon n'est qu'une partie du mouvement concret sur lequel le philosophe doit réfléchir, une partie seulement du mouvement concret de l'existence libre qui crée quelque chose qui n'est pas encore là, quelque chose de contingent» : en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe, op. cit.*, pp. 228-229.

⁶⁵⁶ Cf. 2.1.10. de la presente investigación.

⁶⁵⁷ « L'idée du soin de l'âme reçoit sa première forme dans la doctrine platonicienne. La pensée d'Aristote en représente la seconde. Elle nous intéresse dans la mesure où la pensée

remite a una parte del movimiento general de la existencia, cuya complejidad, sin embargo, para Aristóteles ha de ser aclarada desde una perspectiva diferente a la de Platón. En efecto, la cuestión principal no consiste en hallar el criterio a partir del cual el hombre pueda medirse a sí mismo (Platón), sino en guiar la acción fáctica, en la que el hombre ha de decidirse, en la medida en que la existencia humana es el único ser que, en la elección de su βίος y en la realización de sí, «crea algo que todavía no existe, crea libremente unas cosas contingentes y, en este sentido, se crea y se conoce a sí mismo»⁶⁵⁸. Por eso, las ideas eternas e inmutables de Platón no parecen ser de ayuda a la hora de ocuparse la existencia humana de su propia vida. El objeto principal del «cuidado» en Aristóteles no estriba, señala Patočka, en el movimiento ascendente que rescata la existencia humana de la multiplicidad y la contingencia para acceder a lo eterno y lo estable: reflexionando de esta manera, el riesgo que corre la perspectiva platónica consiste en la duplicación de lo ente, es decir, en medir lo real proyectando en él rasgos trascendentes, cuya función radica sólo en desvelar las cosas y mostrarlas en su verdad. Por el contrario, añade Patočka, para Aristóteles el cuidado corresponde al movimiento de búsqueda –no en el mundo de las ideas, sino «en la caverna»– de lo común dentro de lo contingente, de los seres finitos y de sus acciones. En lugar de ideas necesarias, eternas y preexistentes, Aristóteles plantea la problemática de moldear la acción humana en relación con la verdad inmanente del mundo.

Tratado por primera vez por Platón y concebido luego por Aristóteles de una manera diferente, el sentido del cuidado se aproxima, pues, a la idea de la filosofía de Patočka. En efecto, la ἐπιμέλεια planteada por Aristóteles corresponde al movimiento de apertura de la existencia pensado por el autor checo: un movimiento ontológico que, al hacerse cargo *prácticamente* de las determinaciones de los fenómenos, se forma a sí mismo. Dicho de otro modo, en la medida en que la esfera fenoménica es un movimiento ontológico general que mantiene unidas las determinaciones de los entes, el movimiento subjetivo, en cuanto prolongación de ese mismo movimiento del mundo, coincide con el

aristotélicienne est ce sur quoi la tradition européenne s'est appuyée, ce dont elle s'est alimentée durant plus de mille ans.» («La idea del cuidado del alma recibe su primera forma en la doctrina platónica. El pensamiento de Aristóteles representa la segunda forma. Ésta nos interesa en la medida en que el pensamiento aristotélico es aquello en que se ha apoyado la tradición europea, aquello del que se ha alimentado durante más de mil años»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 225. Cf. también *ibidem*, pp. 245-249.

⁶⁵⁸ «Le fondement du passage à l'horizontalité est à chercher dans le fait que l'homme est un être qui crée quelque chose qui n'est pas encore là, qui crée librement des choses contingentes et, en cela, se crée et se connaît lui-même»: en *ibidem*, p. 225.

cuidado práctico de sí, es decir, con el movimiento ontogenético de auto-determinación de la vida humana a partir de su facticidad, con el ejercicio posible de una libertad que se configura sobre la base de su acción. En particular, la definición aristotélica del alma, entendida como «forma de todas las formas y lugar de todas las formas», a la vez que permite a Patočka arrojar luz sobre el significado del cuidado, también le consiente aclarar un vez más el papel de la subjetividad dentro de la estructura fenoménica: la subjetividad no preexiste a la determinación de los entes, sino que se modela justamente a partir de la inmanencia que ellos configuran, en el espacio dinámico donde las cosas la convocan:

El movimiento de la existencia es, sin embargo, el proyecto de las posibilidades *en cuanto* realización de ellas; no son posibilidades que estuvieran dadas de antemano en algún ámbito previo determinante del «sustrato». El «yo» no es un sustrato que esté pasivamente determinado por la presencia o la ausencia de un determinado *eîdos*, sino que es algo que se determina a sí mismo [...] «Ser» no significa, en consecuencia, «estar dado» sino elegirse a uno mismo, crearse en la verdad, llegar a hacer de mí *lo que soy, llegar a serlo*⁶⁵⁹.

En el «sí mismo» no hay nada que ver o comprender. Es más; la ἐπιμέλεια coincide justamente con esa sacudida que perturba el sentido anteriormente establecido por los demás y por la tradición, con el salto al vacío del afuera donde ya no hay nada a que agarrarse.

Originada por la vivencia del mundo en cuanto separación radical, la experiencia del cuidado representa, entonces, la posibilidad para la existencia de pensar y actuar relacionándose con la propia inmanencia del mundo, pero sin reducir su pensamiento y su acción al nivel de los entes. Del mismo modo en que, como nota Deleuze, para Foucault pensar coincide con «ver y hablar, pero a condición de que el ojo no se quede en las cosas y se eleve hasta las ‘visibilidades’, a condición de que el lenguaje no se quede en las palabras o en las frases y alcance los enunciados»⁶⁶⁰, asimismo, mediante la idea de cuidado, Patočka plantea una subjetividad desvinculada de la visión objetivista de la realidad y que, en cambio, trata de establecer una relación más intensa con la verdad –

⁶⁵⁹ PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., p. 81.

⁶⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972–1990*, trad. de José Luis Pardo, Pre-textos, 1995, p. 169.

esto es, una relación original y más auténtica con la estructura que rige la aparición, con la condiciones que dictan la posibilidad de verse y decirse las cosas.

3.1.11. El cuidado de Sócrates: filosofía y potencia de lo negativo.

Un ejemplo fulgente de esa manera de practicar la filosofía corresponde, según Patočka, a la praxis epimelética de Sócrates. En las clases dictadas en la Universidad de San Carlos entre 1945 y 1948, consagradas al proyecto de una ambiciosa «Historia de la filosofía general» que nunca se realizó⁶⁶¹, Sócrates es retratado por el autor checo como un hombre que rinde cuentas de todo lo que hace y todo lo que piensa y que, en cuanto conciencia filosófica, se relaciona con la comunidad en la que vive, planteando luchas que no remiten a un ideal abstracto, a un valor objetivo o a un programa preestablecido. A diferencia de los sofistas, su fuerza estriba en saber que no sabe, es decir, en ser consciente de que no es la fuente originaria o el poseedor de ninguna verdad, sino que la relación con esta última es algo que está siempre por buscar, por descubrir y problematizar. Es justamente por el hecho de establecer una relación no convencional con la verdad por lo que Sócrates, a través del ἔλεγχις, confuta todas las opiniones que no están fundadas en la problematicidad e insta a todos sus interlocutores a hacer lo mismo⁶⁶²: invitándoles a negar las tesis que no están indagadas, a ir más allá de las simples creencias que se convierten en conocimientos, los exhorta a cuidar de sus almas y a evitar toda fijación definitiva, en pro de una forma de vida más auténtica y más ajustada a la verdad⁶⁶³.

⁶⁶¹ Patočka logró impartir y difundir las clases sobre los Presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles; luego, con la instauración del régimen comunista, tuvo que dejar su plaza en la universidad.

⁶⁶² «L'ἔλεγχις consiste nella confutazione della sicurezza naturale, nella non-problematicità del bene. Esso mostra che il sapere che presume di esserci in realtà non sussiste, e mette in atto una pungente incertezza, mostra la vacuità che emerge da questo svelamento.» («La ἔλεγχις consiste en la confutación de la seguridad natural, en la no-problematicidad del bien. Ello muestra que el saber que se suponía que existía, en realidad no subsiste, y pone en práctica una acuciante incertidumbre, muestra la vacuidad que emerge de ese desvelamiento [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica, op. cit.*, p. 371.

⁶⁶³ «La sua sapienza consiste nel fatto che sa di non sapere. La sua forza è che sa sul problema morale, che sa allora che le domande sul bene e sul male non sono naturalmente chiare di per sé. Per la leggerezza morale, per la confusione morale del suo tempo, quindi, Socrate non ha una risposta a portata di mano, ma solo una domanda. E poi cerca di destare negli altri la stessa domanda. Con questo risveglio della domanda negli altri, però, Socrate cambia gli altri. La domanda sul bene ultimo opera nell'anima una conversione totale. La costringe a tornare in se stessa, a cercare ciò che è il suo fine ultimo e la sua propria vocazione. Così Socrate motiva tutti quelli che lo seguono e che lo ascoltano a smettere di preoccuparsi di ciò che è relativo ed esteriore, e dipendente dall'ultimo, e a curarsi veramente di se stessi. Così esorta a prendersi cura

En otras palabras, el cuidado que Sócrates propugna, señala Patočka, no es sino un ejemplo y una invitación a una «vida filosófica». No se trata de que la filosofía se convierta en la dinámica que, al fin, dirija la realidad, sino de la necesidad de contrarrestar –a través de una ininterrumpida labor de examen, de prueba y de verificación– esa tendencia que lleva a los seres humanos a rendirse al sueño de la obviada, a seguir viviendo en el mito y en la tradición. Ya se trate de las inclinaciones tiránicas de la democracia de su tiempo o del antiguo principio según el cual es mejor sufrir una injusticia que cometerla, Sócrates no procura mostrar la conformidad de esos principios a la verdad, deduciéndola de la tradición, sino que se pone a hablar con sus interlocutores, tratando de desvelar su ignorancia, incluida la suya propia: instando a sus oyentes a reflexionar, Sócrates los invita a poner en el centro de sus existencias un pensamiento responsable que plantea preguntas, que indaga, que problematiza, que pone a prueba: «Su nueva verdad –existe, en efecto, el problema de la verdad–, él la fórmula sólo indirectamente, bajo la forma de una pregunta, de un análisis escéptico, de una negación de todas las tesis finitas [traducción mía, nda]»⁶⁶⁴.

Aquí, según Patočka, reside el sentido profundo de la praxis filosófica de Sócrates en cuanto «cuidado del alma»: se trata de obligar a la «no-filosofía» del presente a justificarse sí misma⁶⁶⁵. Dicho de otra manera, la ἐπιμέλεια planteada por Sócrates se

di sé, alla cura dell'anima. Da questa cura dell'anima, da questo interiore, dipende poi anche l'azione esteriore, cioè la politica.» («Su sabiduría consiste en el hecho de que sabe que no sabe. Su fuerza estriba en saber acerca del problema moral, en saber que las preguntas sobre el bien y el mal, por su naturaleza, no son claras. Así pues, por la ligereza y la confusión moral de su tiempo, Sócrates no tiene una respuesta al alcance, sino sólo una pregunta. Y luego trata de despertar en los otros la misma pregunta. Sin embargo, por medio de ese despertar de la pregunta en los otros, Sócrates cambia a los otros. La pregunta por el bien último opera en el alma una conversión total. La obliga a volverse a sí misma, a buscar lo que es su objetivo último y su misma vocación. De esa manera, Sócrates motiva a cualquiera que le sigue y lo escucha a dejar de preocuparse de lo que es relativo y exterior –y dependiente de lo último– y a cuidar de sí mismo. De esa manera, exhorta a cuidar de sí, al cuidado del alma. De este cuidado del alma, de este oficio interior, depende también la acción exterior, es decir, la política [traducción mía, nda]»): en *ibidem*, pp. 349-351.

⁶⁶⁴ «Sa nouvelle vérité –il y a, en effet, du problème de la vérité–, il ne la formule qu'indirectement, sous la forme d'une question, d'une analyse sceptique, d'une négation de toutes les thèses finies»: en PATOČKA, Jan. «Le platonisme négative», en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques, op. cit.*, p. 61.

⁶⁶⁵ «Le fait demeure cependant que, dès l'apparition de la philosophie, la vie non philosophique aussi se voit obligée à s'expliquer de quelque manière avec celle-ci, elle se voit obligée à réfléchir et, de ce seul fait, elle assimile certains éléments de la philosophie.» («Sin embargo, el hecho reside en que, desde la aparición de la filosofía, también la vida no-filosófica se ve obligada a explicarse de alguna manera a través de ésta, se ve obligada a reflexionar y, por este solo hecho,

funda en una absoluta libertad de poner a prueba y negar lo establecido, sobre la base de una insoslayable exigencia de rendición de cuentas. Una negatividad pura que se manifiesta, como ya hemos afirmado, en su «no-saber» —esto es, en el hecho de que siempre hay algo que excede cualquier forma de sabiduría o representación y que, por lo tanto, precisamente en la medida en que escapa a toda concepción, tiene el poder de ponerlas en entredicho. Por eso, la pregunta socrática por el sentido, que abre la existencia a la verdad del mundo, «brota del no saber, porque en el saber acabado no hay preguntas, y quien sabe plantear las preguntas más radicales es, al mismo tiempo, quien no *sabe*; pero él pregunta justamente porque sabe que no sabe [traducción mía, nda]»⁶⁶⁶. Para Sócrates, no-saber significa, pues, quedar dentro del límite establecido por la finitud; significa que el bien último, buscado por la existencia, no remite a los mitos, a las doctrinas y a las definiciones que se quieren absolutas, sino que corresponde a ser consciente la existencia humana de su diferencia con respecto a la totalidad originaria de la que surge, asumiendo una forma determinada: y, a partir de esa conciencia, significa liberarse de todas las falsas opiniones y los falsos discursos que tratan de inferir la verdad teniendo en cuenta sólo el plano de los fenómenos, el presente como mera datidad. En breve, el no-saber socrático coincide con la experiencia (negativa) de la libertad del pensamiento.

Es cierto: ese «no», que la práctica epimelética de Sócrates no cesa de repetir, coloca a la misma existencia en una situación de incertidumbre y vacuidad. Sin embargo, se trata de una perturbación radical, de un «*metanoëîn* inaudito»⁶⁶⁷ e imprescindible si se quiere transitar de una vida ingenua —en la que el sentido no falta, pero es modesto y no parece atañer a la existencia humana— a una vida que se hace cargo de sí misma en cuanto proyecto⁶⁶⁸. Dicho de otra manera, la negación socrática implica la tarea de vivir en

asimila ciertos elementos de la filosofía [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 98

⁶⁶⁶ «[...] ma la domanda in senso profondo sgorga dal non sapere, perchè nel sapere compiuto non ci sono domande, e chi sa porre le domande più radicali è nello stesso tempo colui che non sa — però egli domanda precisamente proprio perchè sa di non sapere.»: PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, op. cit., p. 277.

⁶⁶⁷ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 96.

⁶⁶⁸ « [...]: el sentido solo podrá ser descubierto en la actividad que deriva de su ausencia y de su búsqueda como punto de fuga de la problematización, como epifanía indirecta. A nuestro modo de ver, este descubrimiento del sentido en la demanda que deriva de su ausencia como nuevo proyecto sobre la vida, es el sentido de la existencia de Sócrates. La continua perturbación de la intuición ingenua de lo sentido es una nueva modalidad de lo sentido, el descubrimiento de su conexión con el enigma del ser y del ente en su totalidad»: en *ibidem*, p. 81.

contacto con la propia problematicidad del mundo: si el sentido no se da, ni se obtiene de una vez por todas, habrá que indagarlo y construirlo sin cesar. Hemos aquí la novedosa fuerza de ese no-saber: abocarse de lleno a la búsqueda de la verdad, hacer que surja una inédita modalidad de ponerse en relación con la misma dotación de sentido de algo⁶⁶⁹. En la medida en que reaviva la pregunta filosófica, nacida allí donde la consciencia ingenua descubre de pronto el carácter enigmático de lo real y se percata de su problematicidad⁶⁷⁰, la fuerza de ese «no» desencadena asimismo la posibilidad de la «vida filosófica», es decir, de un «vida en la verdad»⁶⁷¹ que, abriéndose, indagando y problematizando, es capaz de configurarse a sí misma, relacionándose con los otros y con el mundo en el que se encuentra, porque «se inclina» y «se interesa» por sí misma y por los otros, de una manera tal que introduce una novedad decisiva en esas relaciones y en ese mismo mundo⁶⁷²:

La soberanía de Sócrates coincide con esta libertad absoluta, con el hecho de que no cesa de liberarse permanentemente de todos los vínculos de la naturaleza, de la tradición, de

⁶⁶⁹ En el marco de su estudio de la ἐπιμέλεια de Sócrates, cobra interés la manera en que Patočka aborda la ironía socrática. Lejos de entenderla como juego subrepticio o como artificio literario, para Patočka, dicha ironía es, en cuanto producto de la praxis filosófica de Sócrates, la capacidad de lograr una posición dinámica, de devenir sin coincidir nunca con una identidad fija o sólida: en este sentido, por ende, la ironía socrática corresponde a la toma de consciencia de la existencia de su excentricidad dentro del mundo de los entes (es decir, de su estar profundamente relacionada con el mundo-verdad). Por eso, Patočka afirma que «la ironía socrática siempre está en camino»: dicha ironía no es sino la misma apertura del mundo, y el «no» del que procede y que anuncia no es un obstáculo, sino un aliciente que hace surgir un pensamiento que pregunta y que insta a cambiar. Cf. PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, op. cit., p. 405.

⁶⁷⁰ «El hombre no puede vivir sin sentido, sin un sentido total y absoluto. Esto quiere decir que no pueda vivir en la certidumbre del sinsentido. Pero, ¿significa que no pueda vivir en el interior de un sentido rebuscado y problemático? Lo sentido en sentido justo, ni demasiado modesto ni dogmático, ¿no implica precisamente ese vivir en la atmósfera de la problematicidad? Indudablemente Sócrates sabía algo de esto, y quizá precisamente por tal motivo nos parecen tan justas y profundas las palabras del pensador contemporáneo que caracteriza a Sócrates como el filósofo más auténtico, aunque indudablemente no el más grande»: en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 96.

⁶⁷¹ Cf. PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., pp. 78-80.

⁶⁷² «Tutti i giudizi morali pusillanimi devono essere soggetti alla prova, e già questo è in sé un progetto di vita: sapere consapevolmente esaminarsi. E dato che vivere consapevolmente ed esaminarsi presuppongono un più alto τέλος di vita, l'esortazione ad un vivere unificato, concentrato in sé, stabilito su di sé, è la creazione della vita autentica e solida.» («Todos los juicios morales pusilánimes deben ser sometidos a la prueba, y esto ya es en sí mismo un proyecto de vida: saber examinarse conscientemente. Y puesto que vivir conscientemente y examinarse a sí mismo presuponen un más alto τέλος de vida, la exhortación a una vida unificada, concentrada y establecida sobre sí misma, es la creación de la vida auténtica y sólida [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, op. cit., p. 373. Cf. también PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 125-126.

los esquemas (ya sea de los propios o de los ajenos), de los bienes a la vez materiales y espirituales [traducción mía, nda]⁶⁷³.

A partir de la praxis filosófica de Sócrates en cuanto ideal de «vida en la verdad», el «cuidado del alma» coincide con la experiencia de la libertad, tanto individual como comunitaria. Es más, en cuanto acto práctico de un pensamiento *in fieri*, es la propia libertad en acción. Se trata, añade Patočka, de esa práctica (esencial e históricamente filosófica) que se relaciona con el mundo concreto sólo en la medida en que previamente se ha relacionado con la nada –es decir, con el mundo-verdad, con el mundo en cuanto totalidad preliminar a partir de la que toda determinación es posible–. Procediendo del encuentro con esa ausencia y ese vacío, la praxis del cuidado coincide, pues, con la experiencia de una insatisfacción frente a la mera datidad de lo sensible que, «intensificándose, conduce a la comprensión de que lo que se da a los sentidos no es ni el todo, ni lo que decide de lo ente [traducción mía, nda]»⁶⁷⁴. A través de la ἐπιμέλεια, respondiendo a esa insatisfacción y viviendo fácticamente su propia libertad, el individuo o la comunidad hacen vivencia de esa tensión de lo negativo, «irrealizan» la datidad mundana en la que están insertos, y, por ello, delinean la posibilidad de transformarla:

Sócrates y Platón son los artífices de una problematización de la vida, hombres que no aceptan la realidad tal como se presenta sino que la ven como incierta. Incertidumbre que los induce, sin embargo, a deducir la *posibilidad* de *otra vida*, de una diversa orientación de la existencia, de un *fundamento nuevo*, que sólo entonces proporcionaría un criterio para el ser y para el no ser. Están tan firmemente convencidos como para desafiar a duelo a la realidad ingenua.⁶⁷⁵

Por lo tanto, del mismo modo en que, para Foucault, el cuidado corresponde a esa práctica (filosófica), históricamente acontencida, que introduce una diferencia en el mundo y en las creencias de los hombres, a la experiencia que insta a modificar nuestro modo de ser y cuya diferencia abre la perspectiva de un «mundo otro» a construir sobre la

⁶⁷³ «La souveraineté de Socrate tient à cette liberté absolue, au fait qu'il ne cesse de se dégager en permanence de tous les liens de la nature, de la tradition, des schémas (qu'il s'agisse des siens propres ou de ceux d'autrui), des biens à la fois matériels et spirituels.»: PATOČKA, Jan. «Le platonisme négative», en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, op. cit., p. 61.

⁶⁷⁴ «C'est l'expérience d'une insatisfaction vis-à-vis du donné et du sensible qui, s'intensifiant, aboutit à la compréhension que ce qui est donné aux sens n'est ni le tout, ni ce que décide de l'étant»: en *ibidem*, p. 79.

⁶⁷⁵ PATOČKA, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual», en op. cit., p. 183.

base de una verdad concebida como alteridad absoluta⁶⁷⁶, asimismo, para Patočka, cuidar de sí mismo alude al gesto filosófico que acoge lo que se presenta en la forma de la negación, a la conexión con aquello que no puede representarse ni decirse, pero a partir de cuya fuerza uno está ética y políticamente capacitado (y obligado) a pensar y actuar de forma «distinta», para «transcender» el presente y plantear la posibilidad (y la necesidad) de un mundo distinto.

Obviamente, la transcendencia «filosófica» a la que apela la ἐπιμέλεια abordada por Patočka no se encuentra más allá del mundo fáctico de los entes, sino que corresponde, así como señala Foucault en su estudio de la ἐπιμέλεια cínica⁶⁷⁷, a la experiencia contingente de la verdad, es decir, a la experiencia de aquello que es capaz de manifestarse —a través de la existencia humana— en este mundo e indicar la posibilidad de su modificación, la configuración de un mundo «diferente».

⁶⁷⁶ «Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre» («Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra»); en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 311 [p. 350].

⁶⁷⁷ Cf. § 2.1.1. de la presente investigación.

3.1.12. Filosofía, historia, política: el cuidado y el inicio de la historia.

En los últimos años de su vida, a partir del estudio del cuidado, Patočka llega a plantear una serie de preguntas que, al vincular las temáticas de su «fenomenología asubjetiva» (concretamente, su descripción de los diferentes movimientos de la existencia humana) a la cuestión ético-política de la responsabilidad (*odpovědnost*), le llevarían a desarrollar un original análisis filosófico de la historia.

El elemento de mayor innovación de este análisis estriba no tanto en el gesto que asume como objeto de su pensamiento la historia en su globalidad, como sobre todo en la novedosa perspectiva de la interrogación patočkiana: ya no se trata de determinar el fin de la historia, sino de preguntar por su principio. ¿Cuál es el origen de la historia? ¿Qué diferencia hay con el mundo prehistórico del que, sin embargo, la historia emerge? A esas preguntas, Patočka responde remitiendo precisamente al núcleo del tercer movimiento de la existencia, el de la apertura, no porque las otras dimensiones de sentido que el autor checo incluso aborda (mito, religión y arte) no constituyeran una relevante transformación con respecto a la condición primordial de la humanidad, sino porque en ellas la vida aún está completamente enfocada en la necesidad de conservarse y reproducirse:

La historia empieza allí donde la vida se vuelve libre y entera, allí donde ésta construye conscientemente un espacio para una vida igualmente libre cuyo sentido no se vea agotado por la simple aceptación, un espacio en cuyo interior se decide, con la perturbación del «pequeño» sentido propio de la vida vivida según el modo de la aceptación, a hacer nuevos intentos para dotarse a sí misma de sentido a la luz del modo en que se le aparece el ser del mundo en que se halla situada⁶⁷⁸.

En el momento en que se desencadena una dinámica en la vida humana por la que se despliega un pensamiento que plantea cuestiones, que problematiza y no da por hecho el sentido previamente establecido, allí se inicia la historia: cuando los eventos y los entes no se revelan conforme a los hábitos imperantes, y su significado no se acepta sobre la base de la pujanza de la tradición que los asienta, sino que empiezan a comprenderse

⁶⁷⁸ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 61.

dentro de los márgenes resbaladizos de una exposición a la verdad que los torna ambiguos, allí es donde cabe hablar de historia.

Por eso, en la medida en que es el producto de unas prácticas cuyo origen se remontan a la antigüedad griega, la historia sólo puede pensarse en los términos de una «historia de Europa»⁶⁷⁹. A diferencia de lo que suele admitirse, en efecto, el principio de la historia no puede coincidir, para Patočka, con el nacimiento de la escritura, pues existen casos de historiografía (*historie*) «sin historia (*dějiny*)»⁶⁸⁰: los anales antiguos redactados en Asia anterior, Egipto o China antigua son un ejemplo de ello, en la medida en que muestran que en aquellas épocas la escritura se practicaba en cuanto ejercicio ritual que registra la alternancia de los acontecimientos desde el punto de vista de la vida humana interesada en su conservación⁶⁸¹. Mientras se limita a vivir de acuerdo con el ritmo cíclico de defensa y consolidación de su vida, la existencia es «sin historia»: esta última solo aparece allí donde la vida humana pretende asignarse un sentido propio, que no se haya dado y prescrito anteriormente, y que no esté limitado al objetivo de conservar y prolongar su subsistencia biológica:

Ahora bien, bajo esta forma la filosofía —como cuestión radical del sentido, cuestión basada en la perturbación del sentido vital recibido de modo ingenuo e inmediato y que arrastra en su surco la cuestión de la verdad y no deja de impulsar así la problematización cada vez más lejos— solamente ha sido desarrollada en su línea occidental. Esto es lo que nos hace creer que la historia en sentido propio nació inicialmente como historia occidental y que sólo con posterioridad las complicaciones de su propia problemática la han llevado a incorporarse continuamente nuevas humanidades con sus territorios (hasta el punto de llegar a ser finalmente, en nuestra época, universal y planetaria).⁶⁸²

En la distancia entre historia y prehistoria, Patočka halla, entonces, no sólo una confirmación y un terreno donde puede radicalizar su descripción ontológica de la existencia humana en tres movimientos fundamentales, sino también el lugar donde el origen de la historia coincide con el de la filosofía. Si la época prehistórica, en la medida

⁶⁷⁹ «Le reste du monde connaît les annales, l'historiographie (*historie*), mais non pas la continuité d'une mission unitaire, susceptible d'universalisation» («El resto del mundo conoce crónicas, historiografía (*historie*), pero no conoce la continuidad de una misión unitaria, susceptible de universalización [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 225.

⁶⁸⁰ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 48.

⁶⁸¹ Cf. *ibidem.*, pp. 48-49.

⁶⁸² *Ibidem.*, p. 169.

en que está provista de historiografía, puede presumir de una copiosa cantidad de relatos, crónicas y mitos, cuya función ritual corresponde a la conservación y la prolongación del eterno retorno del ciclo vital (es decir, respectivamente al primero y al segundo movimiento de la existencia), por otro lado, esa misma época representa sólo un momento de transición, a partir de cuya dimensión se desplegará un proceso irreversible, el de la aparición de la filosofía, es decir, de la ἐπιμέλεια en cuanto tercer movimiento de la existencia.

El inicio de la historia coincide, en efecto, con el desencadenamiento de una perturbación radical que sólo puede instaurarse a través de una manera de vivir que se identifica con la práctica filosófica: de pronto, la confianza ingenua que el sentido aceptado brindaba a la vida humana, esa certidumbre que implica para la existencia la confirmación y la justificación del orden del mundo, se pone en entredicho. No se trata de que, de buenas a primeras, esa seguridad se pierda completamente, sino que sufre una modificación por la que nace una actitud (la filosofía) que la pone a prueba⁶⁸³ y a partir de la cual se instituye una relación con el mundo basada en la verdad, es decir, una interrogación sobre la totalidad desveladora a partir de cuyo retirarse las cosas se manifiestan⁶⁸⁴. Como señala certeramente C. Croce, la filosofía en cuanto «cuidado del alma»

es la fórmula que le permite a Patočka reunir tanto la conciencia de la crisis como la necesidad de volver a aprender a vivir en la crisis: en la distancia inquietante y fecunda que nos separa de la verdad, de la evidencia, de la adherencia a la totalidad. Es por ello por lo que en los cambios del siglo XX, el tercer movimiento de la existencia, más que un movimiento de apropiación –el camino de la verdad como conquista de un saber adecuado y eficaz– aparece, antes bien, como un movimiento de expropiación, que insta a cada uno a salir y a poner en entredicho sus propias convicciones: abrirse a la verdad –en

⁶⁸³ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, *op. cit.*, p. 83.

⁶⁸⁴ «La filosofía en su conjunto, a decir verdad, no es otra cosa que el despliegue de esta problematización, recogida y expresada por los grandes pensadores. Es una lucha por sustraer a la problematización algo que emerja de ella para encontrar una nueva tierra firme, pero que en cuanto tal sería nuevamente problematizable. En esto consiste la sabiduría griega originaria; según las palabras de Heráclito –«el fuego gobierna todo»– el fuego, es decir, el fulgor que en la noche revela la aurora, pero también vuelve visible la *oscuridad*; el emerger de todo lo que se halla fuera de las tinieblas a las que toda cosa pertenece y que el fuego únicamente desgarrar pero no vence.» en PATOČKA, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual», en *op. cit.*, p. 181.

sintonía con la aptitud cínica tematizada por Foucault— significa exponerse a la duda, a la prueba, a la transformación [traducción mía, nda]⁶⁸⁵.

Es por este motivo por lo que Patočka afirma que «Platón y Aristóteles tienen razón cuando dicen que θαῦμα ἀρχή τῆς σοφίας»⁶⁸⁶: el asombro del que hablan esos filósofos coincide con el llamamiento que inaugura la pregunta filosófica por el sentido, con el estremecimiento que insta la vida humana a cuidar de sí y del mundo en los términos de una «vida en la verdad»⁶⁸⁷.

En la medida en que alude a ese desequilibrio, a esa «crisis» que desencadena el proceso histórico, el tercer movimiento de la existencia humana coincide con la práctica históricamente acontecida del «cuidado del alma», esto es, con la posibilidad de la filosofía en cuanto actitud crítica capaz de poner en entredicho y *reactualizar* cada vez de nuevo el sentido mismo de la historia. Claro está, esta apertura de la existencia, esta libre exposición a la verdad que supone su arraigo en el mundo (primer movimiento) y su alienación en las cosas (segundo movimiento), representa una potencia que puede incluso no realizarse —como, por ejemplo, Patočka denuncia en el ensayo *¿Qué son los checos? Breve recapitulación e intento de comprensión*⁶⁸⁸, donde modula un juicio severo sobre el pueblo checo, incapaz (a sus ojos) de asumir colectivamente sus responsabilidades en los momentos decisivos de su historia—. No obstante, esa nueva actitud representa un cambio radical, una sacudida y una «conversión» individual o colectiva que, aún no siendo

⁶⁸⁵ «In questo senso, la cura dell'anima è la formula che consente a Patočka di tenere insieme tanto la coscienza della crisi, quanto la necessità di (re)imparare a vivere in crisi: nella distanza conturbante e feconda che ci separa dalla verità, dall'evidenza, dall'aderenza alla totalità. È per questo che nei rivolgimenti del XX secolo, il terzo movimento dell'esistenza, più che un movimento appropriativo — il cammino della verità come conquista di un sapere adeguato ed efficace — appare piuttosto come un movimento espropriativo, che spinge ciascuno a venire allo scoperto e a mettere in discussione i propri convincimenti: aprirsi alla verità — in sintonia con l'attitudine cinica studiata da Foucault— significa esporsi al dubbio, alla prova, alla trasformazione»: en CROCE, Caterina. *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, op. cit., p. 370.

⁶⁸⁶ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 60.

⁶⁸⁷ «Estar en la verdad quiere originalmente decir 'interesarse por', 'inclinarse por' una de mis posibilidades esenciales, o sea no ser indiferente a lo que soy y como soy. Sólo merced a esta no-indiferencia y en el seno de ella puede un ser que es en sí mismo una parte del Universo existir a la vez en la verdad. Cabe decir incluso que el interés por el ser propio, por sus posibilidades existenciales, es *conditio sufficiens* de todo estar en la verdad.»: en PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., pp. 79-80.

⁶⁸⁸ PATOČKA, Jan. «Qu'est-ce que les tchèques? Petit compte rendu et tentative d'explication», en *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. fr. de E. Abrams, Millon, 1991, pp. 13-113 [vers. orig. alemana: «Was sind die Tschechen», en *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, edición de Klaus Nellen, Petr Pithart y Miloš Pojar, Klett-Cotta, 1992, pp. 29-106].

necesaria a lo largo de la historia, sí decide de su origen, colocándolo en el momento en que se desvincula la existencia humana de la facticidad de los fenómenos, se relaciona con la potencia negadora de la fenomenicidad en cuanto tal –es decir, de la verdad– y, por ello, se hace responsable (del propio mundo y de su vida) y libre.

Ahora bien, en tanto en cuanto (abriéndose a la verdad) la existencia se convierte en una vida que ya no encarna un fin en sí, sino que empieza a vivir en función de algo más que sí misma, el inicio de la historia y de la filosofía coincide asimismo con el de la política: de hecho, sólo a partir de la dimensión relacional ya establecida por la apertura a la verdad puede configurarse una política, y no viceversa. De igual manera que el saber (científico) no constituye una dimensión originaria de la experiencia humana, sino que coincide con el producto de esa actitud práctica que se funda en la intuición filosófica –es decir, en la mirada «en lo que es»⁶⁸⁹–, también la política no puede representar un ámbito previamente establecido, sobre cuya base sería posible asentar y describir rigurosamente las relaciones humanas. Antes bien, la política es aquello que se da en la medida en que la existencia se pone «en relación con»: en el momento en que la existencia se arroja al mundo, saliendo al encuentro de los otros y yendo más allá de la mera prolongación de su vida biológica, allí surge el espacio de la política, es decir, ese territorio en el que la vida humana termina siendo situada «ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad»⁶⁹⁰.

De ahí que, así como señala Foucault⁶⁹¹, el sentido de la vinculación entre filosofía y política, según Patočka, no pueda estar exclusivamente asociado a meros programas económicos o ideologías⁶⁹², sino que haya de desarrollarse sobre todo a partir

⁶⁸⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 151-152.

⁶⁹⁰ PATOČKA, Jan. «¿Qué es la existencia?», en *El movimiento de la existencia humana*, op. cit., pp. 82-83

⁶⁹¹ Cf. § 2.1.11. de la presente investigación.

⁶⁹² «La solidaridad de los perturbados puede permitirse decir ‘no’ a las medidas de movilización que eternizan el estado de guerra. No establecerá programas positivos; su lenguaje será el del *daímon* de Sócrates: todo a base de advertencias y prohibiciones. Debe y puede crear una autoridad espiritual, convertirse en una potencia espiritual capaz de impulsar al mundo en guerra a aceptar ciertas restricciones, capaz además de hacer imposibles ciertos actos y ciertas medidas»: PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 160-161. Por otra parte, como señala con acierto Ricœur, en Patočka «la política pertenece siempre a un orden distinto de la gestión de la economía y de la proyección del hombre en el trabajo: [...] la política no tiene más fin que la vida por la libertad y no la vida por la supervivencia o incluso por el bienestar»: en RICŒUR, Paul. «Prólogo», en *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 8.

de una praxis crítica de lo constituido. En la medida en que esta práctica representa el embrión de la vida histórica y política de la humanidad, ningún tratado o argumentación intelectual basada en nuevos principios introducidos desde arriba para suplantarlo puede (volver a) fundar una (nueva) política, so pena de correr el riesgo de caer en una renovada metafísica que postula una legalidad universal o unos valores ultraterrenos, ambos ineficaces para una existencia pensada en cuanto movimiento. Claro está, la política pensada por Patočka no renuncia a determinar los fundamentos comunes que puedan constituir el terreno de encuentro para la disconformidad de estilos y culturas que caracteriza la humanidad post-europea. No obstante, a diferencia de lo que ocurre –como señala el propio autor checo⁶⁹³– con el planteamiento del problema de una humanidad post-europea que Husserl desarrolla en la *Crisis de las ciencias europeas*, allí donde el filósofo alemán se expone al riesgo de eurocentrismo, en la medida en que ignora la heterogeneidad de los *Lebenswelten* y pone la *ratio* europea como entelequia universal de la humanidad, esos fundamentos no pueden ser sino «negativos». Unos fundamentos que, por lo tanto, no se concretan en un incremento de contenidos, sino en una delimitación de la apertura: una apertura que conserve la «diversidad» de perspectivas fundamentales» y que permita el «contacto» entre tradiciones diferentes.

En otras palabras, la filosofía de Patočka halla en la política su campo de ejercicio no por la posibilidad de reducir esta última a su propio objeto, a fin de desvelar su verdad esencial, sino porque el movimiento de la verdad al que la realidad política nos insta, se despliega como una interrogación permanente de nosotros mismos y de nuestro presente, sobre el fondo de una sensibilidad comunitaria que no oculta las grietas y las sombras de la coexistencia humana, sino que atisba en ellas otras tantas ocasiones para mantener el pensamiento en una ininterrumpida tensión productiva. Por eso, aquello que caracteriza, en Foucault, el nexo entre filosofía y política como una relación de «exterioridad reacia e insistente»⁶⁹⁴, en Patočka adquiere la forma de la «disconformidad» ética –es decir, de una libertad negativa que se opone a la propensión totalitaria a suprimir la fragilidad de la política y a desactivar las tensiones que recorren la dimensión comunitaria–. Como señala certeramente C. Croce:

⁶⁹³ Cf. PATOČKA, Jan. «Reflexiones sobre Europa», en *Libertad y sacrificio*, op. cit., pp. 218-219.

⁶⁹⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, op. cit., p. 323 [p. 356].

Es bueno recordar, en efecto, que muchos intérpretes autorizados de Patočka, incluyendo Jacques Derrida y Richard Rorty, han argumentado que la cuestión central de la filosofía patočkiana coincide justamente con la búsqueda de una justificación no-fundacional de la actividad política y moral en una época que, poco después, se definiría posmoderna⁶⁹⁵.

Aquello que, por lo tanto, a lo largo de la historia puede volver a brindar un (nuevo) sentido a la acción y a la dimensión política es, según Patočka, la ἐπιμέλεια en cuanto problematización y testimonio de la verdad en pro de la libertad —es decir, como esa capacidad de negación de lo establecido y de contemporánea afirmación de un orden social distinto—:

Dar la vuelta a la cotidianidad de los factólogos y de los rutinarios, hacerles comprender que su sitio está *a este lado* del frente y no del lado de los lemas del «día», por seductores que sean: trátase de la nación, del Estado, de la sociedad sin clases o de la unidad mundial, estos lemas en realidad lanzan una llamada a la guerra; en la medida en que no lo hayan sido ya, todas estas fórmulas pueden ser desacreditadas por la brutalidad efectiva de la Fuerza⁶⁹⁶.

¿Cómo es posible construir una comunidad política a través y a partir del «cuidado del alma»? ¿Y qué es esa «alma» de la que hay que ocuparse? Será a partir de estos interrogantes sobre la naturaleza del sujeto y del objeto de la ἐπιμέλεια cuando, tal como ocurre en Foucault⁶⁹⁷, Patočka se vea instado al análisis del dialogo platónico *Alcibíades mayor*. No obstante, los resultados de su lectura serán harto diferentes de los del autor francés, pues, a diferencia de Foucault, en el célebre símil del ojo-espejo Patočka cree más oportuno atisbar no tanto el despliegue de la identificación del objeto del ejercicio filosófico que marcaría la futura historia del pensamiento occidental, sino la revelación de la dimensión política de la existencia —la cual, si quiere ser tal, postula la necesidad de los otros—:

Aquí, sin embargo, se subraya al mismo tiempo lo que, en última instancia, está contenido en el propio inicio de la concepción del *lógos* de Sócrates; porque sólo la búsqueda, es

⁶⁹⁵ «E' bene ricordare, infatti, come molti autorevoli interpreti di Patočka, tra cui Jacques Derrida e Richard Rorty, abbiano sostenuto che la questione centrale della filosofia patočkiana sia proprio la ricerca di una giustificazione non-fondazionale dell'attività politica e morale in un'epoca che, da lì a poco, verrà definita post-moderna.»: en CROCE, Caterina. *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, op. cit., p. 369.

⁶⁹⁶ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 161.

⁶⁹⁷ Cf. § 2.1.11. de la presente investigación.

decir, la búsqueda por medio del *lógos*, en comunión con la otra persona, puede llevar al autoconocimiento; y esta autocomprensión, esta concentración sobre uno mismo, es algo social, es decir, el germen de la verdadera comunidad, y, por lo tanto, cobra un significado supraindividual: por ende, como resultado, el diálogo llega a su cumplimiento en la meditación sobre cómo dar un sentido a la vida en la ciudad [traducción mía, nda]⁶⁹⁸.

Aquí reside la esencia del βίος πολιτικός. Sin recurrir a principios abstractos, fruto de teorías que prescriben su forma y desarrollo, lo político es pensado por Patočka a partir de su determinación filosófica de la existencia, es decir, a partir de su idea de existencia humana en cuanto arrojada fuera de sí en medio del mundo de los entes y, a la vez, expuesta al movimiento de manifestación, es decir, al movimiento del mundo-verdad. Así como los entes generan ese campo de corrientes, ese espacio de fuerzas cuya confluencia produce la entrada de la subjetividad en la esfera de la aparición –en la medida en que esta última, siendo discontinua y dispersa en la forma de la no-coincidencia consigo misma, responde a este llamamiento de los entes y llega a convertirse en el lugar donde ellos pueden manifestarse–, asimismo las otras existencias demandan y producen la presencia de la subjetividad, en cuanto apoyo y contrincante de su acción, para poder constituirse a sí mismas como otras tantas subjetividades abiertas a la problematicidad del mundo (y viceversa). Por lo tanto, la lectura del símil socrático del ojo-espejo en clave política brindada por el filósofo checo respalda y confirma la cosmología patočkiana: si es cierto que la vida humana deja de ser un fin para sí misma al exponerse al mundo y al responder a los llamamientos de las cosas y de los demás seres, por otro lado, en este movimiento centrífugo que, de repente, la pone al descubierto, lejos de fragmentarse, la existencia se abre a la posibilidad de vivir con y en pro (o en contra) de los otros –es decir, se convierte en «vida política»–:

No habría que tomar estas consideraciones como una concepción idealizadora de la *pólis* griega, como un intento de deducir de ella el nacimiento de un espíritu de dedicación desinteresada al «bien común» [...]. El nacimiento de la ciudad no es un proceso que se pueda localizar con precisión, que se pueda atribuir a estos o aquellos individuos. [...] Sin

⁶⁹⁸ «Qui, però, nello stesso tempo, si sottolinea ciò che in fin dei conti è contenuto nel proprio inizio della concezione del logos di Socrate; perché solo la ricerca, cioè la ricerca per mezzo del logos, in comunanza con l'altra persona, può portare all'autocoscienza, e questa autocomprensione, questa concentrazione su di sé, è qualcosa di sociale, quindi il germe della vera comunità, e, allora, ha un significato supraindividuale; pertanto, di conseguenza, il dialogo trova il suo compimento nella meditazione sul dare insieme un senso alla vita nella città»: en PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica, op. cit.*, pp. 383-385.

embargo, es característico de esta nueva formación y de la nueva forma de vida que representa, el hecho de que la *pólis* florezca y se mantenga en un combate en dos frentes, dentro y fuera [...]. Son estos combates particularistas [...] los que dieron nacimiento no sólo al mundo occidental y a su espíritu, sino a la historia mundial en general. El espíritu occidental y la historia mundial están ligados a su origen, y este espíritu de una libre donación de sentido que perturba la vida simplemente aceptada y sus servidumbres, se halla al mismo tiempo en el origen de las nuevas posibilidades de vida en el interior de esta perturbación (*otřesenost*) que representa la filosofía. La filosofía y el espíritu de la *pólis* están en una relación de interdependencia tan estrecha que finalmente será aquella quien garantice la supervivencia de éste. El proceso singular que es el nacimiento de la *pólis* adquiere así una significación universal⁶⁹⁹.

En cuanto práctica de la verdad, la filosofía como «cuidado del alma» impulsa la cuestión de la libertad, entendida como problema ético-político concerniente a la comunidad. En efecto, como advierte Philippe Merlier en su ensayo *Patočka, le soin de l'âme et l'Europe*, el planteamiento griego de la libertad se desarrolla inmediatamente en un plano ético y político, en la medida en que, para los griegos, la idea (moderna) de libertad individual era inconcebible: el ἔθος filosófico, en cuanto orientado hacia la libertad, pone directamente en juego la relación con la comunidad, configurándose como un modo de cuidar de los otros y de la ciudad dentro de una dimensión eminentemente comunitaria⁷⁰⁰. Por ende, si la filosofía es cuidado del alma en cuanto proyecto gnoseológico de apertura a la totalidad y en cuanto asunción de la perspectiva de la propia finitud en relación con un horizonte de sentido que excede la mera consunción de la vida, por otro lado, ella se revela también estrechamente vinculada a la política, entendida como cuidado de la endeble consistencia de una comunidad que acepta el conflicto y la incertidumbre como coyunturas ineludibles. Después de todo, la política ha nacido en el ruedo «agonístico» de la πόλις, en la lucha *inter pares*, en la oposición entre hombres libres: las divisiones y las contraposiciones son su tejido conectivo.

Aquí es donde el inicio de la historia coincide con el de la política y con el de la filosofía: el origen de estas tres dimensiones que caracterizan la humanidad occidental alude a un mismo momento en el tiempo (y, quizá, en un mismo punto del espacio). El paso de la pre-historia a la historia, de la no-política a la política, del mito a la filosofía es

⁶⁹⁹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 61-62.

⁷⁰⁰ Cf. MERLIER, Philippe. *Patočka. Le soin de l'âme et l'Europe*, op. cit., p. 21.

un punto crucial de transformación que implica, para Patočka, la afirmación de la «problematicidad», es decir, la aparición de una nueva dimensión de sentido donde la vida humana ya no se substrahe al deber de poner en entredicho el ámbito mundano, sino que, con coraje, se desprende activamente de su indiferencia —y del incesante ritmo del trabajo que agota sus posibilidades existenciales, sometiéndolas a la ineludible exigencia de conservar su vida— para procurar señalar el nuevo valor en juego en su existencia histórica. Al contraponerse a esa disposición tan característica de la humanidad prehistórica, al separarse de un mundo ya no protegido por la indistinción con lo divino y no cerrado en el ritmo reiterado del trabajo, la existencia asume, así, las características de una «vida en la verdad», es decir, de una vida que, dejando de «conservar la llama vital», «heretiza» el sentido previamente dado a partir de un inédito vínculo con la verdad en cuanto horizonte de manifestación, prueba y negación de lo instaurado:

A partir de ahora ya no se *presiente*, ya no se *predica*, ya no se *profetiza*, ya no se cuenta con una «creencia imperturbable»; se *ve*, y esta visión no puede ser *simplemente* constatada. Al mismo tiempo, la perturbación del «pequeño sentido» de la vida hasta entonces impulsa al hombre a partir a la búsqueda de un sentido nuevo que adquiere para él una urgencia manifiesta. Lo que esto tiene de patente no es la evidencia de la contemplación, de la mirada. Es un salto a un sentido nuevo efectuado en la claridad de la situación de la problematicidad⁷⁰¹.

Desde el origen de la historia hasta nuestros días, la posibilidad de una «vida en la verdad», es decir, de una vida por fin interesada activamente en su ser, es brindada sólo por la praxis ética, filosófica y política del cuidado en cuanto actitud de una existencia que *vive* la problematicidad⁷⁰². En otras palabras, sólo al fundarse sobre la base de un elemento móvil y a partir de una «perturbación» (*otřesenost*) continua⁷⁰³, la vida humana llega a adquirir la capacidad de comprometerse con sus elecciones y de hacerse cargo de

⁷⁰¹ *Ibidem*, pp. 167-168.

⁷⁰² «La existencia nueva que comienza desde ese momento permite asimismo vivir en modo tal que no es posible ya aceptar la vida tal como es, sin aceptar al mismo tiempo su *problematicidad*. Esta se convierte en nuestro elemento, en el aire que respiramos. Ya no podemos considerar nada como dado de una vez por todas, no podemos ya contar con nada; todo lo que con anterioridad consideramos como evidente, ya no lo es; todo lo que creíamos saber se transforma en prejuicio.»: en PATOČKA, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual», en *op. cit.*, p. 180.

⁷⁰³ «Estos son algunos aspectos, tomados *grosso modo*: el comportamiento que no cierra más los ojos frente a las experiencias negativas sino que elige el propio domicilio en su interior; la puesta en cuestión de lo que normalmente se considera evidente, la creación de una nueva *posibilidad* de vivir a partir de esta esfera abierta. Vivir no sobre tierra firme, sino sobre un elemento móvil: vivir en el *desarraigo*.»: en *ídem*.

las consecuencias, involucrándose en un proceso de libre subjetivización (individual y/o colectiva) que, en la medida en que la vuelve ética y políticamente activa, le permite plantear nuevos modos de vida. De ahí que, señala Patočka, Sócrates designe a la comunidad política, pensada como el «lugar propio de la historia»⁷⁰⁴, como el espacio de despliegue de la práctica epimelética: la πόλις no nace allí donde se produce un recíproco reconocimiento *inter pares*, sino a partir de una perturbación existencial que, en lugar de aislarlos, reúne e insta a los seres humanos a hacerse conscientes de pertenecer a un mismo mundo –es decir, allí donde se genera esa «solidaridad de los perturbados»⁷⁰⁵ a partir de la alteración del sentido previo en cuanto apertura, «conmoción» y puesta en común, en pro de la libertad–.

En este sentido, la misma adhesión de Patočka al movimiento de oposición llamado *Charta 77*, en calidad de portavoz, puede leerse como una puesta en práctica de sus posturas filosóficas. Ese gesto de «perturbación» de la paz, de «alteración» del orden público (*výtržnictví*)⁷⁰⁶, representó una manera ética, filosófica y política de enfrentarse a lo constituido, de poner en entredicho su estructura, de comprometerse en un proceso de subjetivización que cumpliera con el propósito de llevar al quieto orden de la palabra el relámpago de una diferencia, de hacer brillar la alteridad en medio de lo más familiar y cercano. Así como el mismo Patočka evidencia en sus escritos sobre la *Charta 77*, el objetivo era encontrar una acción, un discurso que, capaz de autoridad ética y espiritual, pudiera trastocar el vínculo entre la cotidianidad de la gente que sólo vivía basándose en los hechos –es decir, en la interpretación compartida de los fenómenos– y la fuerza aletúrgica de los poderes –esto es, su capacidad de producir verdad⁷⁰⁷–. En la atmósfera

⁷⁰⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 125.

⁷⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 160.

⁷⁰⁶ Como nos informa Ortega Rodríguez, este término fue utilizado por el régimen para acusar y enjuiciar a unos grupos checoslovacos de música alternativa –acontecimiento a raíz del cual se produjo el movimiento y la declaración en pro de los derechos humanos, conocida como «Charta 77» a la que Patočka se sumó y que le costó la vida: cf. ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, op. cit., p. 368. Sobre los significados del término «výtržnictví», cf. HAVEL, Václav. *Disturbing the peace: A Conversation with Karel Hvižd'ala*, trad. inglesa de P. Wilson, Vintage, 1991, p. VIII.

⁷⁰⁷ «Respondamos con toda claridad: la sumisión nunca ha llevado a mejorar la situación, sino a empeorarla. Cuanto mayor ha sido, y sea, el miedo y el servilismo, más atrevidos y arrogantes han sido, son y serán los poderosos. No hay ninguna manera de disminuir su presión más que si se tambalea su sentimiento de seguridad, si ven que la injusticia y la discriminación no quedan olvidadas, que las aguas no se cierran cubriendo todo lo que hacen»: en PATOČKA, Jan, «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en op. cit., p. 182. Para la traducción al castellano de esta cita, hemos utilizado la versión presente en ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, op. cit., pp. 380-381.

de alienación y fragmentación de sí que el propio Patočka compartía con aquella gente, agobiada por la mallas opresivas de un poder que pretendía dictar el sentido del mundo y de la misma existencia, había que reaccionar, respondiendo al llamamiento de la verdad – es decir, a esa apelación a la responsabilidad⁷⁰⁸ que procede del movimiento ontológico del mundo– y comportándose «con dignidad, sin temor, honestamente»⁷⁰⁹.

Dignidad, coraje, verdad: no es tanto mediante la labor intelectual de profesor, o la difusión *samizdat* de sus *Ensayos* y sus cursos semiclandestinos, sino sobre todo a través de una actitud consagrada al cuidado (y, si hubiera sido necesario, al sacrificio) de sí y de los otros como ruptura y transgresión de lo instituido por lo que Patočka ha vinculado la figura del filósofo al deber de manifestar, en los pliegues de su propia vida, la disconformidad ética y política de una verdad que fuerza a transformar el modo propio de ser y que revela la perspectiva de un mundo otro –es decir, la «no-evidencia» y la «no-absolutez» de este mundo–. Como señala Edward Findlay en su ensayo *Caring for the soul in the postmodern age*,

La filosofía y la política son inseparables, concluye Patočka en los *Ensayos Heréticos*; el cuidado de uno mismo implica y hace necesario el cuidado del otro. Esta tesis, y su explicación rigurosa, hacen de Patočka un filósofo político en el sentido más verdadero del término [traducción mía, nda]⁷¹⁰.

Si la figura del filósofo coincide con la de ese individuo que acepta el reto de la política desde su dimensión más opaca y rompedora –es decir, con el perfil de ese individuo que toma conciencia de la común precariedad de la vida, sin someterse a la coacción del miedo o a la indiferencia de la aceptación, y que reconoce en la figura conceptual de πόλεμος el destello de su vínculo–, entonces es preciso entender las palabras de Findlay sobre Patočka de acuerdo con la afirmación foucaultiana de que la filosofía halla en la política su «prueba de realidad»:

⁷⁰⁸ Ya hemos señalado que también en la lengua checa, la palabra «responsabilidad», *odpovědnost*, remite al «responder», *odpovědět*.

⁷⁰⁹ PATOČKA, Jan, «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en *op. cit.*, p. 182.

⁷¹⁰ «Philosophy and politics are inseparable, Patočka concludes in the Heretical Essays; the care of the one implies and necessitates the care of the other. This thesis, and its rigorous explication, make Patočka a political philosopher in the truest sense of the term»: en FINDLAY, Edward. *Caring for the soul in a postmodern age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, 2002, p. 107.

Es decir que, si se la quiere leer, reiterémoslo, como una historia de la veridicción en su forma parresiástica, ¿qué es la filosofía moderna? Es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que, en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es por último una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro [su objeto de] ejercicio. La filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la pone frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascesis, es decir como constitución del sujeto por sí mismo: me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía o, tal vez, lo que en la era moderna de la filosofía recupera el ser de la filosofía antigua⁷¹¹.

Tal como Foucault señalaba tanto en su último curso a propósito de los cínicos⁷¹² como en sus últimas entrevistas⁷¹³, también la filosofía supone, para Patočka, un

⁷¹¹ «C'est-à-dire que la philosophie moderne encore une fois si on veut bien la lire comme une histoire de la véridiction dans sa forme parrésiasique, qu'est-ce que c'est ? C'est une pratique qui fait, dans son rapport à la politique, l'épreuve de sa réalité. C'est une pratique qui trouve, dans la critique de l'illusion, du leurre, de la tromperie, de la flatterie, sa fonction de vérité. C'est enfin une pratique qui trouve dans la transformation du sujet par lui-même et du sujet par l'autre [son objet d'] exercice. La philosophie comme extériorité par rapport à une politique qui en constitue l'épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d'illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c'est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, il me semble que c'est cela qui constitue l'être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l'être moderne de la philosophie, reprend l'être de la philosophie ancienne»: en FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, op. cit., p. 326 [pp. 358-359].

⁷¹² Cf. § 2.1.11. de la presente investigación.

⁷¹³ «En cierto sentido, soy un moralista, en la medida en que creo que una de las tareas, uno de los sentidos de la existencia humana, aquello en lo que consiste la libertad del hombre, es en no aceptar nunca nada como definitivo, intocable, evidente, inmóvil. Nada de lo real debe erigirse para nosotros en una ley definitiva e inhumana. En esa medida, puede considerarse que debemos alzarnos contra todas las formas de poder, pero no entendido simplemente en el sentido restringido de poder de un tipo de gobierno, o de un grupo social sobre otro; eso no es más que un elemento entre otros. Llamo 'poder' a todo lo que tiende de hecho a hacer inmóvil e intocable lo que se nos ofrece como real, como verdadero, como bien [...]. Por supuesto, no quiero decir que sólo tengamos que vivir en una discontinuidad indefinida. Al contrario, todos los puntos de fijación, de inmovilización, deben considerarse como elementos en una táctica, en una estrategia; vale decir, en el marco de un esfuerzo por devolver a las cosas su movilidad, su posibilidad de ser modificadas o de cambiar. Hace un momento le decía [que] los tres elementos de mi moral son: [primero,] rechazo a aceptar como evidente por sí mismo lo que se nos propone; segundo, necesidad de analizar y saber, porque nada de lo que tenemos que hacer puede hacerse sin una reflexión, así como sin un conocimiento, y este es el principio de curiosidad; tercero, principio de innovación, es decir, no inspirarse en ningún programa previo y buscar bien –tanto en ciertos elementos de nuestra reflexión como en nuestra manera de actuar– lo que nunca se pensó, se imaginó, se conoció, etc. Por ende, rechazo, curiosidad, innovación [...]. Lo que procuré indicarle es en qué campo de valores se situaba mi trabajo. Usted me preguntó si yo no era un nihilista que rechazaba la moral. Le digo que no. También me preguntaba, y esta es una pregunta muy

determinado modo de vida (y de muerte, como en el trágico caso del filósofo checo), un compromiso ético, una «militancia filosófica» que, apuntado a la libertad, representa, aún hoy en día, la ocupación política más significativa:

El hombre espiritual no es evidentemente un político, no es un hombre político en el sentido común del término. No toma parte en el conflicto que divide al mundo. Pero es político en otro sentido, y puede serlo en la medida en que proyecta sobre la imagen de la sociedad y de todo lo que encuentra en torno suyo la *no-evidencia de la realidad*⁷¹⁴.

legítima: ‘En el fondo, ¿por qué hace lo que hace?’. Respondo: ‘Estos son mis valores’. Me parece que sin duda la teoría moderna del sujeto, la filosofía moderna del sujeto, puede conferir al sujeto una capacidad de innovación, etc., pero que en realidad se la confiere teóricamente. De hecho, por lo tanto, esto no permite trasladar la práctica a los diferentes valores que procuro infundir a mi trabajo y no a la teoría del sujeto»: en FOUCAULT, Michel. «Estos son mis valores», en *El origen de la hermenéutica de sí, op. cit.*, pp. 143-145.

⁷¹⁴ PATOČKA, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual», en *op. cit.*, p. 188.

CUARTA PARTE

4. CUARTA PARTE: LOS CUATRO MOMENTOS CLAVE DE LA PREGUNTA POR LA FILOSOFÍA EN FOUCAULT Y PATOČKA

4.1.1. *La Edad Moderna y el «momento cartesiano». Escisión entre espiritualidad y filosofía.*

Como hemos señalado anteriormente⁷¹⁵, al comenzar su curso de 1984 en el *Collège de France*, Foucault había afirmado que el objetivo de sus últimas investigaciones ya no coincidía con la propuesta de un análisis epistemológico de las estructuras que rigen los discursos verdaderos, sino con la necesidad de descubrir los procedimientos «aletúrgicos» de los individuos. Ya hemos visto⁷¹⁶ lo que significaba esa afirmación y la referencia al neologismo «aleturgia»; para el filósofo francés, ya no se trataba tanto de estudiar las condiciones de posibilidad que delimitan los espacios y la formas de validez de todo conocimiento, sino sobre todo de destacar las formas y las dinámicas a través de las que, a lo largo de la historia, el individuo se ha constituido como «sujeto» de la verdad, es decir, se ha manifestado a sí y a los otros como sujeto de un «decir-veraz».

Desde el punto de vista del tema foucaultiano de los juegos de veridicción, ello significaba que, tras articular un estudio a partir de la perspectiva de los discursos que permitían decir la verdad sobre los «sujetos locos» (como en la *Histoire de la folie*), sobre los «sujetos delincuentes» (como en *Surveilleur et punir*) o sobre el «sujeto que habla, vive y trabaja» (como en *Les mots et les choses*), en cuanto objetos de unos dispositivos de poder-saber, lo que entonces estaba planteando Foucault era, más bien, un estudio de dichas relaciones desde la perspectiva de los discursos que los mismos sujetos pueden producir sobre sí mismos, a fin de reconocerse y ser reconocidos como individuos capaces de establecer una relación intensa y propia con la verdad. Asimismo, desde el

⁷¹⁵ Cf. § 2.1.1. de la presente investigación.

⁷¹⁶ Cf. § 2.1.9. de la presente investigación.

punto de vista del tema de las relaciones gubernamentales, ello conllevaba que, si hasta entonces se había tratado de captar los procedimientos mediante los que el poder «forma» a los sujetos, analizando el funcionamiento de las fuerzas y los discursos normalizantes, a partir de ese momento, en cambio, se trataba de examinar, por un lado, el campo de las relaciones de fuerza que el individuo puede articular alrededor de sí para configurar su vida como un espacio de manifestación de la verdad y, por otro, los efectos de poder que este propósito de configuración ética conlleva, allí donde la fuerza se pliega sobre sí y se modela en relación consigo mismo y con los otros⁷¹⁷, procurando enfrentarse a la potencia de los dispositivos normalizantes. De ahí, por ende, el estudio foucaultiano de las prácticas «aletúrgicas» en la cultura antigua, allí donde es muy fuerte el principio de «decir la verdad sobre uno mismo»⁷¹⁸ –tan fuerte que, según el filósofo francés, se ha ido formando todo un conjunto de imposiciones (examen de conciencia⁷¹⁹, escritura de sí por correspondencia⁷²⁰ o por diario⁷²¹)–.

Ahora bien, al desvelar el modo en que esas prácticas se han desarrollado a lo largo de la antigüedad, Foucault se sorprende de notar su gran importancia, sobre todo si se las considera desde el olvido al que han sido relegadas a partir de la Modernidad. Este menosprecio se materializaría en tres actitudes que, por otra parte, advierte el autor francés, es preciso poner de manifiesto, en la medida en que coinciden justamente con los fundamentos de aquello que se define como «Modernidad».

En primer lugar, hay una manera particular de interpretar la antigüedad, según la cual esas prácticas «aletúrgicas» se ven subestimadas en pro de la supuesta centralidad de la prescripción délfica «γνῶθι σεαυτόν» –allí donde, en cambio, más que referirse al «conocimiento de sí», nota Foucault, esas prácticas remitían a una «τέχνη τοῦ βίου» que apuntaba sobre todo al campo estratégicamente fundamental de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, entre cuyos momentos seguramente también había esa misma exhortación al conocimiento de

⁷¹⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et Écrits*, vol. IV, *op. cit.*, § 356, pp. 708-729 [pp. 393-415].

⁷¹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, *op. cit.*, p. 6 [p. 20].

⁷¹⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, *op. cit.*, pp. 157-158 [pp. 163-165]. Además, cf. *ibidem*, pp. 460-464 [pp. 446-451].

⁷²⁰ Cf. *ibidem*, pp. 86-87 [pp. 95-97]. Además cf. *ibidem*, pp. 146-149 [pp. 152-155] y pp. 151-157 [pp. 157-164].

⁷²¹ Cf. *ibidem*, pp. 341-345 [pp. 335-339]. Además, cf. FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», en *Corps écrit*, n.º 5: *L'Autoportrait*, n.º 2, 1983, pp. 3-23 [tr. cast., «Escritura de sí», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, *op. cit.*, pp. 289-305].

sí, pero no en cuanto determinación fundamental, sino como táctica particular de ese más decisivo mandamiento de cuidar de uno mismo⁷²². En segundo lugar, cabe encontrar un modo de leer el principio del cuidado, que lo interpreta a través de los diálogos socráticos de Platón –allí donde la ἐπιμέλεια va identificándose y coincidiendo con el principio del «γνῶθι σεαυτόν». Finalmente, y ligado a este segundo aspecto, otro rasgo característico coincide con ese movimiento por el que se ha ido descalificando el «cuidado de sí», a la vez que la filosofía (desprendiéndose de la antigua espiritualidad, entendida como búsqueda, práctica y experiencia de transformación que el sujeto hace de sí mismo, para alcanzar la verdad) ha ido identificándose con aquella forma de pensamiento que, en lugar de interrogarse sobre las condiciones espirituales que el sujeto ha de cumplir para acceder a la verdad, plantea la pregunta por las condiciones ontológicas de posibilidad que habilitan al sujeto para producir la verdad.

Hemos aquí, en la encrucijada de estas dinámicas, aquello que Foucault define como el «momento cartesiano»⁷²³ de la filosofía. En cuanto alternancia entre dos regímenes de verdad, ese momento se desarrollaría mediante el paso de un primer régimen, vinculado a la tradición antigua de la espiritualidad y que plantea la pregunta por el modo en que el sujeto ha de modificarse para acceder a la verdad, a un segundo régimen, que, en cambio, plantea el acceso a la verdad del sujeto en función de la manera lógica y racionalmente coherente de sus elaboraciones noéticas. Un cambio determinante en la historia del pensamiento occidental, ya que, por un lado, en la alternancia entre esos dos paradigmas, se modifica el propio estatuto de la verdad –en el primer caso, en efecto, la verdad representa aquello que, una vez alcanzado, al reflejarse en el sujeto, lo modifica; en el segundo, en cambio, acaba coincidiendo con un conocimiento de un determinado campo de objetos que no afecta al ser del sujeto. Y, por otro, porque a partir

⁷²² Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 6 [p. 21]. Tal como Foucault intenta mostrar en su lectura de la *Apología de Sócrates* y del *Alcibíades*, en Platón, el precepto del cuidado de sí presupone siempre un conocimiento previo de sí; sin éste, el joven que quiere formar parte de la vida política de la ciudad y gobernarla no puede ocuparse de sí mismo y, por lo tanto, no puede gobernar a los otros: cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982), op. cit.*, pp 32-76 [pp. 43-85].

⁷²³ Cf. *ibidem*, pp. 15-30 [pp. 29-40]. Creemos oportuno señalar que, si bien Foucault habla de un «momento cartesiano», no quiere referirse de ninguna manera al propio Descartes; al contrario, el proceder filosófico cartesiano es interpretado precisamente como una «catártica» de la verdad, esto es, como «condición de purificación» del sujeto a fin de poder acceder a la verdad, cuya importancia para la espiritualidad define, a la vez, su peculiaridad: cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 116-117 [p. 139].

de ese momento se desarrolla una dinámica –cuyo modelo cabría hallar en Descartes– por la cual se produce (aunque no brusca y definitivamente) una escisión entre espiritualidad y filosofía, entre filosofía y ciencia, que llevaría a la misma filosofía a afirmar «que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento»⁷²⁴.

De ahí el carácter de acontecimiento otorgado por Foucault al llamado «momento cartesiano»: en cuanto duplicidad constitutiva de la experiencia moderna, ese momento es decisivo en la medida en que en cuanto, en última instancia, representa ese giro a través del cual el mundo, además de ser el trasfondo de la experiencia humana y el punto de acceso a la verdad, se convierte también en objeto de conocimiento y dominio; la subjetividad, amén de ser el producto de una constitución autónoma («cuidado») del individuo que articula su vida en la verdad («prácticas aletúrgicas») para modelarse a sí mismo (ἦθος) y a los otros (πολιτεία), se convierte en una estructura trascendental y siempre igual a sí misma, que actúa sólo en cuanto conoce; y la filosofía, además de cumplir con la tarea espiritual de constituir un discurso y unas prácticas a través de las cuales el sujeto pueda transformarse y comprender el mundo para entrar en contacto con su verdad, se convierte en investigación de las condiciones formales de posibilidad de la verdad, en búsqueda de aquello que funda la esencia del sujeto de conocimiento, dentro de un mundo objetual a merced de su voluntad.

Aquí reside lo que, para Foucault, marca la diferencia entre antigüedad y Modernidad –y, a partir de ahí, entre dos distintas maneras de hacer filosofía–. Se trata de la doble alternativa entre espiritualidad y filosofía, y entre cuidado de sí y conocimiento de sí: por una parte, a partir del siglo XVI, la filosofía se perfila como ese nuevo discurso que afirma que no es por el trabajo ético de sí sobre sí mismo por lo que el sujeto puede alcanzar la verdad, sino por encontrarse constitutiva y ontológicamente habilitado para ello. Por otra, dentro de la misma filosofía, se produce un cambio jerárquico entre el

⁷²⁴ «Eh bien maintenant, si nous faisons un saut de plusieurs siècles, on peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne (je veux dire, l'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne) le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement» («Pues bien, ahora, si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento»); en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France* (1982), *op. cit.*, p. 19 [p. 33].

cuidado de sí y el conocimiento de sí, por lo que el primero, en cuanto «ascética de sí» organizada en torno a la armonía entre acción y pensamiento (allí donde el conocimiento desempeña el papel marginal de instrumento para la constitución ética del individuo), queda paulatinamente reemplazado por el segundo, en cuanto «hermenéutica de sí», allí donde el cuidado ético se convierte en el momento complementario de una práctica que apunta principalmente al conocimiento de los dos dominios determinados de la realidad y del sí mismo:

De tal modo, si tomamos así la filosofía antigua, es decir, como una suerte de práctica parresiástica, podrán ver con claridad que no es posible medirla con la vara de lo que ha sido la filosofía occidental ulterior, o al menos con la vara de la representación que hoy nos hacemos de esta filosofía de Descartes a Hegel, digamos, pasando por Kant y los demás. Esa filosofía occidental moderna, al menos si la tomamos tal cual se la presenta en la actualidad como objeto escolar o universitario, tiene relativamente pocos puntos en común con la filosofía parresiástica de la que intento hablarles. Esta filosofía antigua, esta filosofía parresiástica [...] no hay que comprenderla en absoluto como un sistema que se presente como sistema de verdades en un dominio determinado, o sistema de verdades en relación con el Ser mismo. A lo largo de la antigüedad, la filosofía fue, vivió como libre interpelación de la conducta de los hombres por un decir veraz que acepta correr el riesgo de su propio peligro⁷²⁵.

⁷²⁵ «De sorte que, si on prend la philosophie ancienne comme ça, c'est-à-dire comme une sorte de pratique parrésiasique, vous voyez bien qu'on ne peut pas la mesurer à l'aune de ce qu'a été la philosophie occidentale ultérieure, ou du moins à l'aune de la manière dont nous représentons aujourd'hui cette philosophie occidentale, disons, de Descartes à Hegel en passant par Kant et les autres. Cette philosophie occidentale moderne, si du moins nous la prenons telle qu'elle est présentée actuellement comme objet scolaire ou universitaire, a relativement peu de points communs avec cette philosophie parrésiasique dont j'essaie de vous parler. Cette philosophie ancienne, cette philosophie parrésiasique, dans ses différentes doctrines, dans ses différentes sectes, dans ses différentes formes d'intervention et d'expression –là aussi il faudrait étudier ce qu'ont été les lettres, ce qu'a été les traités théoriques, ce qu'a été le rôle des aphorismes, ce qu'a été le rôle des leçons et des sermons -, il ne faut pas du tout la comprendre comme un sort système de vérités en rapport avec L'Être lui-même. La philosophie est, a vécu, tout au long de l'Antiquité comme libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger»: en FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, op. cit.*, p. 318 [pp. 350-351]

4.1.2. La Modernidad: situación–límite y dominio técnico del mundo.

Como hemos visto anteriormente⁷²⁶, el núcleo de la reflexión patočkiana, relacionado con el problema de las relaciones entre subjetividad y verdad, radica en el intento de interpretar la filosofía, en tanto que «cuidado del alma», como principio genético de la historia de Occidente y como acontecimiento potencialmente siempre presente y actual, hasta el punto de que el destino de Europa –es decir, de la civilización occidental– estaría estrechamente ligado al destino de la ἐπιμέλεια:

Aquí descansa no sólo la especificidad, la autonomía, sino también la continuidad de la manera de vivir europea, en esa posibilidad nacida en el suelo de Europa. Europa en cuanto Europa ha nacido a partir de la noción de cuidado del alma [traducción mía, nda]⁷²⁷.

Aquello que lleva a Patočka a plantear esta tesis no es sino su análisis de la Modernidad en cuanto época de crisis de las dos dimensiones de la πολιτεία y del ἔθος (y de su vínculo), que, según el filósofo checo, habían estado en la base de Europa, entendida como proyecto político y moral unitario. Para lo que aquí no ocupa, será, por ende, necesario mostrar el desarrollo de ese análisis, en la medida en que creemos que las conclusiones en él planteadas son muy próximas a las sugeridas por Foucault alrededor de las mismas cuestiones.

El punto de partida de la reflexión patočkiana (aquí de evidente matriz heideggeriana) coincide con un análisis de la existencia humana⁷²⁸. Por un lado, señala Patočka, el hombre se encuentra siempre en una situación «objetiva» y estructuralmente pre-determinada, de la que puede y debe tomar conciencia, y que coincide con su contingencia, anterior a toda comprensión: por otro, esa misma contingencia, al deslindar el campo de su experiencia, a la vez orienta la existencia hacia su propia «mortalidad», es decir, hacia el hecho de que su aventura, aunque constitutivamente abierta a la transcendencia y al futuro, está destinada *ab ovo* al fracaso.

⁷²⁶ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

⁷²⁷ «C'est en cela que résident non seulement la spécificité, l'autonomie, mais aussi la continuité de la vie européenne, en cette possibilité née sur le sol de l'Europe. L'Europe en tant qu'Europe est née du thème du soin de l'âme.»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 79.

⁷²⁸ Cf. *ibidem*, p. 9.

Ahora bien, esta situación de incertidumbre afecta, para el autor checo, incluso al propio ejercicio filosófico: en efecto, en la medida en que su objetivo debería estribar en brindar una interrogación capaz de comprender la situación presente para orientarse en ella⁷²⁹, el discurso y la práctica filosófica se encuentran, a partir de la Edad Moderna, en una fundamental situación de desequilibrio, que concierne al hombre en su relación con el entorno en el que vive. La causa de este desequilibrio reside en que, para Patočka, a partir del siglo XVI⁷³⁰ se habría producido un cambio decisivo en la vida de la «Europa occidental», por lo que, en lugar de la «fuerza operativa» que había funcionado hasta entonces, marcando el desarrollo de la cultura europea, emerge una dinámica diferente que se adueña de los ámbitos en los que aquella misma cultura estaba fundada⁷³¹. Se trata de la eclosión de una nueva experiencia, que define los contornos de la Modernidad y cuya esencia parece desplegarse en tres ámbitos distintos: en primer lugar, el de un saber que se convierte en conocimiento orientado hacia el dominio científico de la totalidad del mundo; en segundo lugar, el de un poder que, a partir de este momento, se funda en la concepción de un Estado tecnocrático, en tanto que conjunto de propiedades e instrumento de defensa y ofensa, según la posterior definición hegeliana⁷³²; y, finalmente, el de una subjetividad que, inicialmente entendida como producto de una práctica ética de constitución de sí, acaba convirtiéndose en el fundamento teórico y práctico de un ininterrumpido proceso de producción y acumulación de las fuerzas que la Tierra «esconde», como si esta última se hubiese transformado en una reserva de energías⁷³³.

En este cambio fundamental, señala Patočka, un papel decisivo es desempeñado por la ciencia y la técnica que, surgidas en torno a esa «fuerza operativa» que estaría en la

⁷²⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 49-50, allí donde (mediante la metáfora de la caverna platónica) Patočka afirma que la esencia de la filosofía reside en un «retorno a la caverna», es decir, en un esfuerzo por tratar de comprender críticamente el presente, por actuar en la situación determinada a partir y en contra de la cual su misma posibilidad se perfila. Por eso, no nos parece descabellado señalar una evidente proximidad entre estas afirmaciones patočkianas y el planteamiento foucaultiano de la filosofía como «ontología crítica del presente», como «ontología de nosotros mismos».

⁷³⁰ «L'histoire de l'Europe est en grande partie, jusqu'au quinzième siècle environ, l'histoire des tentatives faites pour réaliser le souci de l'âme.» («La historia europea es, principalmente, aproximadamente hasta el siglo XV, la historia de los intentos para realizar el cuidado del alma. [traducción mía, nda]»): en *ibidem*, p. 45).

⁷³¹ Cf. *ibidem*, pp.16-17.

⁷³² Patočka se refiere al escrito *La constitución de Alemania*, allí donde Hegel afirma que «Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad (*Gesamtheit*) de [lo que es de] su propiedad»; en HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La constitución de Alemania*, trad. de D. Negro Pavon, Aguilar, 1996, p. 22.

⁷³³ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 105-110).

base de la civilización europea, sucesivamente se afirman según un principio completamente diferente; ya no el de esa universalidad ético-política capaz de unificar el mundo antiguo, sino el de una «universalidad formalizante», que privilegia la eficacia práctica y el dominio sobre el esclarecimiento del sentido del mundo. Dicho de otra manera, aquello que marcaría la diferencia constitutiva entre la antigüedad y modernidad no es sino un movimiento histórico de «tecnificación» global, cuyo núcleo reside, a ojos de Patočka, en el mismo desarrollo de la filosofía occidental, allí donde esta última se separa de su sentido originario, para convertirse en una *πρᾶξις* instrumental basada en un conocimiento tecnológico del mundo «que insensiblemente llega a dar prioridad al resultado sobre el contenido, al dominio sobre la comprensión»⁷³⁴. Concepción meramente material de la realidad, que difiere de la experiencia de la antigüedad por dos motivos distintos: por un lado, en la medida en que descuida el sentido ontológico de la relación entre existencia y mundo, a fin de reducirlo a un mero vínculo objetual entre una realidad, entendida como un inmenso campo de fuerzas explotables, y un sujeto, entendido como el soporte de la acción, constitutivamente capaz de verdad; y, por otro, porque se separa de la categoría fundante del cuidado, para transformarse en reflexión sobre las condiciones de posibilidad de aprehensión (epistemológica y tecnológica) de la totalidad de los entes.

Será, por lo tanto, justamente a partir de este punto esencial donde la reflexión patočkiana llegue a vincular la cuestión de la *ἐπιμέλεια* a la pregunta por el valor histórico de la filosofía (¿cuál sería esa «fuerza operativa» que ha sido capaz de unir y generar la civilización occidental desarrollada a lo largo de las etapas históricas de la *πόλις* griega, de los estados helenísticos, del Imperio Romano y, finalmente, de la idea de Europa?) y a la pregunta por su sentido presente (¿cuál sería ese legado que, desde los griegos, puede representar hoy en día una nueva «fuerza operativa» a todos los niveles –cultural, político y moral–?). En ambos casos, la respuesta de Patočka es clara: lo que los antiguos filósofos griegos llamaban «cuidado del alma» coincide con esa «fuerza operativa» que se encuentra en la base de la historia occidental y que representa la posibilidad de una reafirmación del tipo de existencia vinculada a esta historia:

¿Qué es el cuidado del alma? ¿Qué es el alma? Algunos filósofos griegos han formulado el concepto del alma inmortal. Pero todos, tanto los partidarios del alma inmortal como

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 108.

quienes plantean un alma mortal y corruptible, afirman que hay que cuidar del alma, que el alma es capaz de hacer llegar al hombre –a pesar de la brevedad de su vida, a pesar de su finitud– a una situación similar a la de los dioses. ¿Por qué? Porque el hombre, el alma humana, es aquello que posee un saber acerca de la totalidad del mundo y de la vida, que es capaz de ver esta totalidad, que vive de esta visión, que, en la medida en que hay en él el saber acerca del todo, es en totalidad y en relación con ese todo. La eternidad del alma es esta relación explícita con algo que es, sin duda, inmortal, que es, sin duda, eterno, que no pasa, fuera de lo cual no hay nada... [traducción mía, nda]⁷³⁵.

⁷³⁵ «Qu'est-ce que le soin de l'âme? Qu'est-ce que l'âme? Certains philosophes grecs ont formulé le concept d'âme immortelle. Mais tous, aussi bien les tenants de l'âme immortelle que ceux qui posent une âme mortelle et corruptible, tous affirment qu'il faut se soucier de l'âme, que le souci de l'âme est à même de faire parvenir l'homme - malgré la brièveté de sa vie, malgré sa finitude - à une situation semblable à celle des dieux. Pourquoi? Parce que l'homme, l'âme humaine, est ce qui possède un savoir sur la totalité du monde et de la vie, ce qui est capable de prendre en vue cette totalité, ce qui vit à partir de cette vision, ce qui, en tant qu'il y a en lui le savoir concernant le tout, est en totalité et par rapport à ce tout. L'éternité de l'âme consiste en ce rapport explicite à quelque chose qui est incontestablement immortel, qui est incontestablement éternel, qui ne passe pas, hors quoi il n'y a rien...»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 20.

4.1.3. La parrhesía: entre política y ética.

Si, por un lado, el estudio foucaultiano de las antiguas prácticas aletúrgicas de sí pone de manifiesto su definitiva centralidad en el discurso filosófico de esa época (centralidad, como hemos visto⁷³⁶, sucesivamente oculta por un movimiento de «tecnificación» de la filosofía, que Foucault define como «momento cartesiano»), por otro, al analizar el precepto ético-político del «decir-veraz», el autor francés se sorprende al descubrir que, en el núcleo de esas mismas prácticas, reviste especial relevancia la figura de un «autre» que el individuo necesitaría para manifestarse como sujeto de verdad. Un «autre» que le insta continuamente a hablar, que habla él mismo y que escucha, de manera tal que sólo a través de este personaje el individuo puede decir la verdad sobre sí mismo.

Ahora bien, la figura de este «autre» es un hallazgo muy importante en el estudio de las prácticas aletúrgicas antiguas, puesto que, a la vez que permite a Foucault «hacer la genealogía» de otras figuras parecidas de la historia moderna y contemporánea (el «otro» de la cultura cristiana, institucionalizado y perfilado en las figuras del confesor o del director de conciencia; el «otro» de la cultura moderna, institucionalizado y encarnado en las figuras del médico, del psiquiatra, del psicólogo o del psicoanalista⁷³⁷), por otra parte, le permite destacar, en relación con la antigua noción de «parrhesía», la(s) diferencia(s) que hay entre todos y cada uno de estos personajes.

⁷³⁶ Cf. § 4.1.1. de la presente investigación.

⁷³⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp.7-8 [pp. 22-24]. Hay que señalar que, para Foucault, si bien la función de veridicción que lleva a cabo este «autre» es similar a la que ejecutan los «otros» de la cultura cristiana y moderna, por otra parte, eso no implica que estos dos grupos de personajes sean iguales. A pesar de las aparentes similitudes, en efecto, hay bastantes diferencias: ante todo, porque en la cultura antigua la figura del «autre» no puede aislarse de forma precisa, no se define y no está institucionalizada de la misma manera que las otras dos; y además, porque a diferencia de los ámbitos limitados de intervención del «otro» en la cultura cristiana y en la moderna («religioso» en el primer caso, «médico-patológico» en el segundo), el ámbito de las funciones que determinan la figura del «autre» antiguo es más amplio, ocupando un espacio que va de la medicina a la política, pasando por la dirección del alma y la pedagogía.

En efecto, aquello que necesitaba ese «autre» antiguo para cumplir con su papel de «maître d'existence»⁷³⁸ no era ni el poder superior que le otorgaba el hecho de instar al individuo a que dijera la verdad (como en el caso del confesor o del director de conciencia), ni el saber institucionalizado que le autorizaba a ayudar al propio interlocutor a descubrir la oscura verdad sobre sí mismo (como en el caso del psiquiatra, del psicólogo o del psicoanalista), sino una determinada manera de «hablar franco», es decir, una particular forma práctica de relacionarse con la verdad, que, nota Foucault, en los textos antiguos se encuentra señalada bajo el nombre de *parrhesía*.

Etimológicamente procedente de la expresión «παῖν ῥῆμα», la *parrhesía* es la actividad que consiste justamente en «decirlo todo»⁷³⁹ y, como hemos indicado anteriormente⁷⁴⁰, en función del contexto histórico en la que está formulada, puede indicar diferentes significados, inclusive opuestos entre sí. Por ejemplo, puede hacer alusión tanto a una práctica negativa –allí donde coincide con la incontinencia verbal de quien, para lograr sus objetivos, lo dice todo sin vincular su discurso a un principio de verdad y de racionalidad– como a un ejercicio positivo de la palabra –esto es, cuando representa ese «decir veraz» que no oculta nada y que muestra la verdad en su «elementalidad», sin cláusulas estilísticas o retóricas–. O incluso puede llegar a indicar un ejercicio aletúrgico en el que quien «habla franco» no debe vincular la verdad de su palabra a los saberes que detenta, en cuanto verdades universalmente reconocidas (como en el caso de un profesor, de un geómetra, etc.), sino sobre todo a «su» verdad individual, es decir, a la que verdad en la que cree, a la verdad en cuanto producto de su experiencia, desde luego ligada a un principio de racionalidad. O, finalmente, puede hacer referencia también a esa práctica en la que quien dice toda su verdad personal, debe asumir asimismo los riesgos que su discurso verdadero pueda implicar.

Sobre todo, en relación a este último aspecto, la *parrhesía* supone siempre cierto tipo de audacia, es decir, cierta dosis de coraje para enfrentar el riesgo de la ruptura del vínculo con la otra persona a la que el *parrhesiastés* dice toda la verdad que piensa,

⁷³⁸ Respecto a la traducción castellana preferimos mantener la expresión francesa original, por su mayor densidad semántica. En efecto, como es bien sabido, en francés «maître» significa tanto maestro como dueño; en consecuencia, esta expresión parece indicar que en esta figura coincidían el maestro que me enseña a vivir y el dueño de su propia existencia.

⁷³⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 11 [p. 28].

⁷⁴⁰ Cf. § 2.1.9. de la presente investigación.

eventualmente contraria a la voluntad de su interlocutor; coraje también para exponerse al riesgo de la muerte –allí donde el interlocutor coincide con una persona o una institución poderosa que puede ejercer un derecho sobre su vida y su muerte–. En resumidas cuentas, la esencia de la *parrhesía* antigua parece estribar, señala Foucault, en el «juego parresiástico» que supone –juego cuyo núcleo es representado por un pacto estipulado entre el *parrhesiastés* que se expone con coraje a decir toda la verdad que piensa, por un lado, y su interlocutor (ya sea el pueblo, un príncipe o un amigo), por otro, en la medida en que sabe y puede aceptar la verdad eventualmente ultrajosa que el *parrhesiastés* le comunica⁷⁴¹–.

Ahora bien, a partir del descubrimiento de estos aspectos fundamentales, la *parrhesía* es objeto de un estudio ulterior, estudio que Foucault emprende para captar más profundamente su sentido esencial, diferenciándola de otros ejercicios aletúrgicos (la profecía, la sabiduría y la enseñanza) igualmente importantes en las prácticas filosóficas de sí de la antigüedad.

En el caso de la profecía, los rasgos fundamentales que la separan del ejercicio de la *parrhesía* serían tres; en primer lugar, el hecho de que el profeta no dice la verdad en su nombre, sino que articula un discurso que, sin ser el suyo, generalmente remite a la voluntad de un dios o simplemente procede de un lugar «otro», ulterior respecto a este mundo; en segundo lugar, el hecho de que el objetivo del profeta es vislumbrar lo venidero, es decir, colocarse entre el presente y el futuro para decir a los hombres lo que no pueden ver –allí donde, en cambio, a través de la *parrhesía* no se trata de predecir el futuro, sino de hablar del presente y de revelar los errores sobre cuya base se han ido estructurando las conductas humanas–; y, en tercer lugar, el hecho de que el profeta aclara las cosas de manera obscura, señalándolas mediante el enigma, por lo que su discurso apela a una interpretación que esclarezca el sentido de sus palabras –allí donde, por el contrario, la *parrhesía* no usa enigmas, sino que dice las cosas de forma clara y transparente, para que su discurso cobre fuerza y valor prescriptivos⁷⁴²–.

De la misma manera, en el caso de la sabiduría, sus caracteres propios también serían tres: en primera instancia, al igual que el *parrhesiastés*, el sabio está vinculado a la

⁷⁴¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 11-15 [pp. 28-33].

⁷⁴² Cf. *ibidem*, pp. 16-17 [pp. 34-35].

verdad de lo que dice y, aunque su discurso procede de una enseñanza, o de una tradición, o de otro lugar (el del ser y la atemporalidad), la sabiduría comunicada coincide con «su» sabiduría; en segunda instancia, el sabio no ha de hablar, nadie y nada lo coacciona a hacerlo y, por ende, su manera de ser está estructuralmente ligada al silencio, hasta el punto de que su ejercicio de la palabra puede articularse de una manera enigmática, al igual que la del profeta –allí donde, en cambio, el *parrhesiastés* tiene el deber de hablar franco, en la medida en que su tarea ético-política no estriba sino en traer la verdad (lo más clara y evidente posible) a los hombres–; y, finalmente, el sabio habla «de lo que es», es decir, debe cumplir con el cometido de decir la verdad sobre el ser del mundo, en la medida en que es de ahí de donde procede un principio universal de conducta –allí donde, en cambio, el *parrhesiastés* no tiene que proferir la verdad sobre el ser del mundo, sino la verdad sobre los individuos, sus conductas y sobre las situaciones particulares⁷⁴³–.

Finalmente, también en el caso de la enseñanza serían tres los aspectos fundamentales que los distinguen de las demás formas antiguas de producción de la verdad: el primero coincide con el hecho de que el técnico dice la verdad porque tiene la obligación de decirla, en la medida en que debe mantener viva esa tradición de saber que se le ha proporcionado; el segundo aspecto estriba en que el técnico está vinculado a la verdad que dice sólo por el deber de mantener su tradición de saber, y no por el coraje que se le requiere para cumplir con su tarea –allí donde, en cambio, el *parrhesiastés* debe, por definición, ser valiente y correr el riesgo que podría poner en peligro hasta su propia vida–; finalmente, el tercero remite al hecho de que la relación que se establece entre técnico y alumno es positiva, se desarrolla bajo el signo de la filiación, de la transmisión de una herencia, del reconocimiento recíproco y de la amistad –allí donde, al contrario, la relación que se establece entre el *parrhesiastés* y su interlocutor es estructuralmente una relación de peligro, de hostilidad, de odio y de muerte, que sólo eventualmente puede desarrollarse de manera positiva⁷⁴⁴–.

Como resulta evidente, el objetivo de este pormenorizado análisis estriba en la posibilidad de señalar el carácter innovador de la *parrhesía*, en la medida en que esta última brinda algo esencialmente diferente respecto a los juegos de veridicción hasta

⁷⁴³ Cf. *ibidem*, pp. 17-20 [pp. 35-38].

⁷⁴⁴ Cf. *ibidem*, pp. 23-25 [pp. 39-41].

entonces existentes⁷⁴⁵. En efecto, señala Foucault, si el objeto de la profecía no es sino la verdad del «destino», revelada de manera enigmática en nombre de un dios o de un mundo «otro»; y si el objetivo de la sabiduría coincide con un decir que esclarezca el «ser» del mundo, a partir de un silencio fundante sobre el que modular la verdad de su palabra obscura; y, finalmente, si la finalidad de la enseñanza es la trasmisión de la verdad de una τέχνη, que hay que expresar de manera clara y evidente en nombre de una tradición, por el contrario, en el caso de la *parrhesía*, de lo que se trata es de decir una y otra vez la verdad sobre el ἔθος, es decir, la verdad sobre la constitución ética de los individuos: el *parrhesiastés* no dice y no debe decir «ni el destino, ni el ser, ni la τέχνη»⁷⁴⁶.

Hemos aquí, por lo tanto, el sentido de la práctica parresiástica antigua: decir la verdad del ἔθος, expresándola de modo claro; decir esa verdad con coraje y sin miedo alguno; decir una verdad que sea expresión directa del individuo que la pronuncia. En última instancia, en la verdad proferida por el *parrhesiastés*, lo que está en juego es la misma libertad del individuo capaz de verdad.

Ahora bien, en la dirección de una genealogía de las prácticas aletúrgicas, el estudio de la *parrhesía* conlleva algo considerable para la definición de los modos antiguos de subjetivización; mediante su análisis, Foucault logra descubrir la conexión esencial entre πολιτεία y ἔθος en el centro de ese discurso de la filosofía antigua que se interroga sobre la *parrhesía*. En efecto, antes de convertirse en una práctica de sí

⁷⁴⁵ No obstante, esos cuatro perfiles «aletúrgicos» no coinciden, para Foucault, con las figuras de otros tantos personajes históricamente acontecidos: y, si pudo haber épocas en los que esas modalidades de producción de la verdad estaban bastante definidas, o incluso casi institucionalizadas en figuras socialmente reconocibles, lo más importante, según Foucault, es destacar el hecho de que esas cuatro prácticas aletúrgicas antiguas no son sino cuatro modos de veridicción fundamentales que, al vincularse recíprocamente, inclusive se encontrarían en la base de los *todos* los regímenes históricos occidentales de producción de los discursos y de sus modos de subjetivización. En este sentido, cf. *ibídem*, pp. 26-27 [pp. 42-44], donde el autor francés habla de Sócrates no sólo como ese personaje decisivo que, al fundar la *parrhesía* ética y vincularla al cuidado de sí, habría inaugurado un nuevo discurso y una nueva práctica en la filosofía occidental, sino también como el paradigma de un personaje cuyo papel parresiástico está vinculado a los otros tres modos de veridicción. Sócrates, en efecto, empieza a practicar el modo de veridicción parresiástico para interrogar el significado del oráculo del dios delfico (veridicción profética); asimismo, es un sabio, un virtuoso, un dueño de sí que se abstiene de los placeres y no habla sino para proferir esa misteriosa afirmación de que sabe que no sabe nada (veridicción de la sabiduría); y, finalmente, su problema esencial coincide con la cuestión de la enseñanza de la virtud y de la transmisión a los jóvenes de las capacidades y de los conocimientos necesarios para vivir y gobernar bien (veridicción técnica).

⁷⁴⁶ «Le parrèsiate [...] n'est dit donc ni le destin ni l'être ni la *tekhnê*»: en *ibídem*, p. 25 [p. 41].

necesaria para llevar a los individuos a establecer una relación particular y reconocible con la verdad, la *parrhesía* se revela como algo nacido fundamentalmente bajo el signo del poder (entendido como aquella dimensión donde el individuo podía y debía ejercer su derecho en el gobierno ciudadano). Como hemos indicado anteriormente⁷⁴⁷, al principio la *parrhesía* solía indicar (textos de Eurípides) el derecho del individuo a hablar públicamente, a expresar su opinión dentro del marco de la gestión de la ciudad, por lo que cabe hablar de una «*parrhesía* política» que pertenecía sólo a los ciudadanos respetables de la democracia ateniense, en tanto que derecho a acceder a la vida política para ejercer la libertad de palabra en la contribución a las decisiones públicas⁷⁴⁸. Sin embargo, a partir de los textos sucesivos, dentro del marco de una crítica a las estructuras democráticas (Platón, Isócrates, Demóstenes) asistimos a la crisis de esa *parrhesía* política en cuanto principio propio de la democracia, principio que ahora se ha vuelto peligroso incluso para la ciudad y el individuo. Peligroso para la ciudad, porque en la democracia todo el mundo puede decir lo que cree más ventajoso para sí, desvinculándose de la obligación de brindar una verdad útil para la comunidad; pero también peligroso para el individuo, en la medida en que, en democracia, no hay la posibilidad de ejercer una *parrhesía* valiente, ya que su ejercicio conlleva la exposición permanente del individuo al peligro de la muerte o del exilio. En última instancia, lo que les parece problemático a estos autores, y lo que le quita trascendencia a la *parrhesía* política, es el mismo juego político de la democracia, en cuanto estructura incapaz de hacer valer el «coraje de la verdad» y, por ello, el estatuto mismo de la *parrhesía* en cuanto principio fundamental de ese juego⁷⁴⁹.

Por eso, posteriormente, el sentido de la *parrhesía* se ha transformado, de práctica política y problemático juego de la libertad en la democracia, en posibilidad fáctica de la filosofía en cuanto «cuidado», es decir, en modo de veridicción orientado hacia la constitución ético-política de sí del individuo⁷⁵⁰ —también en la relación con la

⁷⁴⁷ Cf. § 2.1.9. de la presente investigación.

⁷⁴⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, pp. 33-35 [pp. 49-51]

⁷⁴⁹ Cf. *ibidem*, pp. 35-40 [pp. 51-58].

⁷⁵⁰ Según Foucault, es sobre todo en Platón donde la democracia (Asamblea) ya no coincide con el espacio privilegiado para ejercer la *parrhesía* y se ve sustituida por la relación política entre Príncipe y consejero (Corte). En efecto, aunque la relación Príncipe-Corte no será en absoluto el nuevo espacio político capaz de soportar la práctica parresiástica (detrás se esconderá siempre la posibilidad coyuntural del tirano), la relación con el Príncipe podrá ser un mejor lugar para la *parrhesía* porque en ella se entrega algo estructuralmente imposible en la democracia: la

«alteridad» representada por su «maître d'existence» (allí donde el paradigma de esta relación coincide, para Foucault, con el ejemplo de Platón y Dionisio el Joven en la *Carta VII*, 327a–328c⁷⁵¹)–. Una mutación decisiva, señala el autor francés, en la medida en que demuestra, en la encrucijada del juego acabado de la *parrhesía* democrática y de la emergencia de la figura de una «*parrhesía* ética», la apertura de un espacio de copertenencia entre πολιτεία y ἔθος, tan sólo a partir del cual fue posible el surgimiento de algo así como la práctica filosófica occidental entendida como «cuidado de sí» orientado a la institución de una diferencia ética en la red de las relaciones políticas.

posibilidad de la diferenciación ética de la ψυχή del Príncipe. Dicho de otra manera, lo que ahora hace posible la *parrhesía* ética (filosofía) en la relación con el príncipe es el hecho de que su buen gobierno de la ciudad dependa del «buen gobierno» de su ἔθος (diferenciación ética) y la constitución de su ἔθος dependa de la *parrhesía*, de la verdad dicha al príncipe, que ayudará a éste a constituirse como sujeto moral (*Parrhesía* → *Éthos* ← *Política*). Cf. *ibídem*, *op. cit.*, p. 60-61 [pp. 80-81].

⁷⁵¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, *op. cit.*, pp. 239-274 [pp. 267-304].

4.1.4. *La ἐπιμέλεια como fundamento de la civilización occidental: fenomenología asubjetiva y cuidado del alma, filosofía y política.*

Para comprender el sentido de las afirmaciones de Patočka acerca del «cuidado del alma» (y la sucesiva «tecnificación» de la filosofía, que habría transformado el proyecto histórico a él asociado) es preciso dar algunos pasos atrás y recordar muy brevemente su reflexión, tal como hemos procurado esbozarla anteriormente⁷⁵².

Como ya hemos visto⁷⁵³, cabe afirmar que Patočka funda sus tesis en una filosofía fenomenológica que, a partir de Husserl, es repensada de manera sistemática a la luz del giro ontológico heideggeriano. De acuerdo con el planteamiento patočkiano, desde la noche oscura de infinitas posibilidades indeterminadas, los entes (y la misma subjetividad) emergen en su singularidad: su salida equivale a su individuación, siendo un movimiento de aparición aquello que los deja aparecer y ser, con sus «núcleos», sus «periferias» y sus perspectivas cambiantes. En este sentido, por lo tanto, la cuestión fundamental de la filosofía, más que plantearse en función de los problemas de una ontología que indaga la estructura de ser de lo ente, debe ser formulada respecto del «fenómeno en cuanto tal», es decir, respecto de la estructura de ese movimiento de aparición. En otras palabras, el objeto de la filosofía debe coincidir, para Patočka, con la pregunta por la «manifestación»⁷⁵⁴: la manifestación es, en efecto, esa estructura «objetiva» que, al determinar lo que aparece, se oculta detrás de lo manifestado, sin identificarse ni con él, ni con aquello a lo que el ente se manifiesta originariamente, es decir, la subjetividad, ya que incluso esta última se encuentra «capturada» en la estructura del aparecer, en cuanto producto de la manifestación⁷⁵⁵ (y no viceversa).

Es más, la manifestación de un ente y la estructura misma de ese aparecer coinciden, añade Patočka, con una totalidad, con una unidad a partir de cuyo trasfondo las cosas, en su multiplicidad, pueden manifestarse. Por eso, el significado de una cosa precede siempre a la subjetividad; porque depende completamente de la estructura de la

⁷⁵² Cf. § 3.1.3. y § 3.1.4. de la presente investigación.

⁷⁵³ Cf. § 3.1.2. de la presente investigación.

⁷⁵⁴ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 49-50.

⁷⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 30.

manifestación, allí donde esta última es, por una parte, aquello a partir de lo cual es posible el significado singular y, por otra, el resultado de la conexión de todos los significados que, conectándose entre sí, se consolidan y fundan su posibilidad (totalidad que despliega un horizonte de sentido, unidad de la aparición). Así pues, en la medida en que tiene su «legalidad interior» que, por un lado, establece los significados singulares de lo que aparece (régimen de verdad) y, por otro, funda la coherencia de nuestra «experiencia básica» —esto es, la posibilidad de tener vivencia de lo que es, justamente sobre su trasfondo— la estructura unitaria de la totalidad del aparecer coincide con aquello que ha de ser filosóficamente esclarecido, en cuanto «estructura pre-empírica de la manifestación»⁷⁵⁶—.

Así y todo, el hecho de que el objetivo de la filosofía haya de ajustarse a la pregunta por la estructura apofántica de lo ente no significa, para Patočka, que deba coincidir con la cuestión de su cognoscibilidad, sino que indica, más bien, la necesidad de problematizar las condiciones de posibilidad y el régimen de verdad de aquello mediante lo que lo ente se manifiesta. Después de todo, en la medida en que vive «en» la manifestación (siendo definida por el «fenómeno en cuanto fenómeno»), la subjetividad es el único ser que puede plantearse el problema de la aparición, es decir, el único que puede instaurar una relación problemática consigo mismo, en cuanto producto y lugar del aparecer, y con el «mundo-verdad», en cuanto totalidad que lo trasciende y lo funda como existencia a la vez vinculada a y distinta de ese universo de la individuación primordial⁷⁵⁷.

Ahora bien, el hecho de interesarse por la manifestación en cuanto tal coincide justamente con lo que Patočka llama «cuidado del alma»: un interés que, para el filósofo checo, podría definirse como «asubjetivo», en la medida en que su origen reside en algo (movimiento de manifestación) que participa de la subjetividad, pero que al mismo tiempo la trasciende. En efecto, como hemos afirmado anteriormente, se trata de un movimiento único, pero no uniforme. En la manifestación originaria que, dando unidad, deja aparecer y determina todo lo que en ella es posible, a la existencia se le asigna la tarea de dejar entrar en la esfera fenoménica a los otros entes: no obstante, los tres movimientos que, según Patočka, constituyen el movimiento de la existencia, no se

⁷⁵⁶ Cf. *ibídem*, pp. 31-32.

⁷⁵⁷ Cf. *ibídem*, pp. 33-34.

distinguen del movimiento de manifestación de las cosas, sino que son su producto. Se trata de un mismo movimiento que se desarrolla en momentos diferentes, por lo que el mundo como totalidad, mediante la mediación subjetiva, entra en relación consigo mismo.

De ahí que, para el autor checo, la subjetividad pueda definirse como la respuesta a la apelación fenoménica del mundo. En esto consiste el interés humano por la manifestación: en el hecho de quedar involucrado en el movimiento de aparición de las cosas, en el hecho de estar constitutivamente relacionado con la verdad, en el hecho de ser el lugar donde el mundo de los entes puede manifestarse. Sólo a la hora de comprender su procedencia del movimiento originario de manifestación, sólo al hacerse cargo del ser-fenoménico de las cosas, la existencia será capaz de mostrarse a sí misma y realizarse como «ser *en* la verdad»: y justamente el sentido de dicha comprensión, acompañada por la toma de responsabilidad de la existencia de su propio ser, coincide, para Patočka, con el significado profundo del «cuidado del alma»:

El cuidado del alma procede fundamentalmente de esta proximidad del hombre al aparecer, al fenómeno en cuanto tal, a esta manifestación del mundo en su totalidad que se produce en el hombre, con el hombre [traducción mía, nda]⁷⁵⁸.

A raíz de esta «fenomenología asubjetiva», en cuanto indagación de las estructuras de la manifestación según los diferentes modos de darse los entes —es decir, en cuanto interrogación sobre la aparición de lo idéntico en la diferencia, de la unidad en la multiplicidad—, Patočka cree poder interpretar la noción de «cuidado» como la forma práctica del originario descubrimiento del aparecer y de la relación de la existencia humana con la manifestación —esto es, con la verdad⁷⁵⁹—.

Ahora bien, desde esta perspectiva, el «cuidado» ha representado durante mucho tiempo la base espiritual de la manera de vida occidental: la práctica filosófica a él vinculada ha introducido una posibilidad complementemente innovadora con respecto a las concepciones del mundo de los misterios y de los mitos, hasta el punto de que no le parece descabellado al filósofo checo afirmar que, con su aparición, es la propia historia

⁷⁵⁸ «Le souci de l'âme découle en son fond de cette proximité de l'homme à l'apparaître, au phénomène en tant que tel, à cette manifestation du monde en totalité qui se produit en l'homme, avec l'homme»: en *ibidem*, p. 56.

⁷⁵⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 104-105.

aquello que se inaugura. En efecto, como hemos señalado ya⁷⁶⁰, al desarrollar su original reflexión sobre la historia partiendo de la reflexión llevada a cabo por Hannah Arendt en su *Vida activa*⁷⁶¹, Patočka distingue en el «actuar humano» tres momentos: una fase «a-histórica», que se desarrolla en una dimensión vinculada a un pasado anónimo y «a un ritmo puramente natural»⁷⁶²; una fase «pre-histórica» donde, bajo la tradición de una memoria colectiva, de una historiografía (*historie*) «sin historia»⁷⁶³ (*dějiny*), el objetivo estriba en conservar y expandir los complejos sistemas de vida que les permiten a los hombres vivir; y, finalmente, la fase propiamente «histórica», allí donde el hombre «se desprende activamente y reacciona contra la época pre-histórica», para ponerse por encima de su nivel, al intentar renovar y «enderezar» la vida⁷⁶⁴. En el primer caso, se trata de esa dimensión de la vida humana, identificada por Patočka con un movimiento de «arraigo» (*zakotvení*), que sobrevive tan sólo gracias al ciclo de la vida en tanto que temporalidad incuestionable y necesaria. En el segundo caso, al contrario, se trata de esa fase de la producción que coincide con un movimiento de «defensa» y «expansión» de la vida, allí donde el mito y el trabajo forman un dispositivo de poder capaz de organizar las grandes aglomeraciones humanas (el llamado «gobierno del hogar», *domacnost*⁷⁶⁵). Pero, en el tercer caso, se trata justamente de ese momento en el que, por medio de un movimiento de «apertura», la existencia se desprende autónomamente del ciclo vital anclado al mero trabajo y empieza a vivir «en la verdad».

Pues bien, esta triple articulación es muy útil porque, según Patočka, permite plantear la diferencia entre el mundo pre-histórico y el mundo histórico en términos de «problematicidad». En efecto, la diversidad que hay entre ambos parece estibar justamente en el hecho de que el mundo prehistórico es el mundo natural «anterior» a la problematicidad —ese mundo en el que nadie tiene la vivencia del «desocultamiento en cuanto tal», es decir, de la verdad tal como iría elaborándose en el mundo histórico—. En

⁷⁶⁰ Sobre los tres movimientos de la existencia humana, cf. § 3.1.5., § 3.1.6., § 3.1.7 y § 3.1.8. de la presente investigación. Sobre la filosofía de la historia de Patočka relacionada con su reflexión sobre la cuestión del «cuidado», cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

⁷⁶¹ Cf. RICŒUR, Paul. «Prólogo», en *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 8.

⁷⁶² PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 56.

⁷⁶³ Cf. *ibidem*, p. 48.

⁷⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 56.

⁷⁶⁵ Se trata de un concepto importante, que Patočka usa para mostrar la esencia de la vida pre-histórica; se podría traducir al castellano con «gobierno del hogar», para que no se pierda la dimensión «económica» que hay en la relación etimológica entre «domov» (casa) y «domacnost» (hogar).

el mundo pre-histórico, el hombre acepta los significados previamente dados de la vida y del mundo, que son ciertos porque son fundados por los poderes superiores que «lo gobiernan y deciden por él»⁷⁶⁶; en cambio, el mundo histórico es precisamente ese punto crucial, geográfica y temporalmente localizado, donde se empieza a poner en entredicho todo sentido previo, en su globalidad —es decir, ese momento de transformación en el que se origina la historia a partir de una profunda problematización, en cuanto negatividad absoluta, de lo real.

Se trata, para Patočka, de un acontecimiento decisivo y —sobre todo— «político», puesto que se produce allí donde la sed de libertad trasciende la dimensión de la casa (*domov*) y de la comunidad (entre el emperador y los dioses) que domina y organiza la sociedad humana y, al reaccionar contra el sentido dado, sale al encuentro del mundo, relacionándose con la irreductible alteridad de la verdad en la dimensión del presente y creando, según Patočka, las condiciones de posibilidad para que sea posible un espacio de recíproco reconocimiento *inter pares*, es decir, el espacio de la *πόλις*. De ahí la instauración de una nueva posibilidad; aunque todavía basada en el *oïkos* (reflejo del gran «gobierno del hogar» pre-histórico) en tanto que fundamento fáctico que la sustenta, esta nueva oportunidad de vida está fundada en ese «afuera», en ese espacio público al borde del cual su iniciativa puede apostar por su libertad:

Pues bien, esto equivale a una vida en la frontera, que hace de ella un encuentro con el ente, en la frontera de la totalidad de todo lo que es, donde esta totalidad es siempre urgente, pues necesariamente de ella surgen algo más que simples objetos, intereses o hechos singulares. Esta vida no se libera de su contingencia, pero ya no se somete pasivamente a ella. Desde el momento en que se le presenta la posibilidad de una vida auténtica, es decir, de la vida plena, también el *mundo* se abre a ella por primera vez. El mundo ya no es simplemente ese fondo involuntario sobre el que destaca aquello que nos preocupa; a partir de ahora puede mostrarse él mismo; puede mostrarse como la totalidad de lo que se abre sobre el negro fondo de la noche cerrada, totalidad que nos habla *directamente*, sin el trujamán de la tradición y del mito, que sólo quiere ser acogida y puesta a nuestro cargo de modo personal⁷⁶⁷.

Por eso, a Patočka no le parece descabellado afirmar que, tras la salida del hombre al espacio de la lucha, en el punto donde la historia se inicia —es decir, allí donde se

⁷⁶⁶ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 30.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 60.

produce esa «perturbación» (*otřesenost*) del sentido de la vida y del mundo, que se han convertido en algo problemático—, «política» y «filosofía» se encuentran vinculados⁷⁶⁸. En efecto, de acuerdo con su planteamiento, por un lado, la vida política se encuentra en la base de la filosofía, en la medida en que es aquello que arrebató al hombre de su situación y lo sitúa «ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad»⁷⁶⁹; pero, por otro, precisamente a partir de esta situación, la vida filosófica se convierte en el «gesto» ético que se hace cargo de la pregunta por la verdad, pregunta que articulará definitivamente todas las posibilidades ya contenidas *ab ovo* en la vida política⁷⁷⁰.

De ahí la afirmación patočkiana de que es a partir de estas luchas por el poder y por la libertad como ha surgido la civilización occidental en su universalidad: tan sólo mediante esas luchas, en efecto, se ha producido el acontecimiento del «espíritu de una libre donación de sentido que perturba la vida simplemente aceptada y sus servidumbres»⁷⁷¹; tan sólo sobre su base se ha hecho posible algo así como la filosofía, es decir, algo así como una problematización de lo dado a partir de lo cual se desencadena el movimiento de la historia:

La filosofía y el espíritu de la *pólis* están en una relación de interdependencia tan estrecha que finalmente será aquella quien garantice la supervivencia de éste. El proceso singular que es el nacimiento de la *pólis* adquiere así una significación universal⁷⁷².

⁷⁶⁸ «Puede ser que el propio fondo de la cesura que nos esforzamos por marcar como separación entre la época pre-histórica y la historia propiamente dicha esté precisamente en esa perturbación de la certidumbre ingenua del sentido, certidumbre que domina a la humanidad hasta la transformación específica que significa el nacimiento casi simultáneo —y que en el sentido más profundo es realmente sólo uno— de la política y de la filosofía»: en *ibidem*, p. 81.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁷⁰ «La historia tiene su origen en la perturbación (*otřesenost*) del sentido ingenua y absoluta que supone el nacimiento casi simultáneo y estrechamente correlativo de la política y de la filosofía. En el fondo, representa el despliegue de las posibilidades embrionariamente fundamentadas en esta perturbación»; en *ibidem*, p. 99.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 62.

⁷⁷² *Ídem*.

4.1.5. *Parrhesía ética: la emergencia de la ψυχή y las tres dimensiones de la filosofía como cuidado.*

Es sobre todo en sus dos últimos cursos en el *Collège de France* donde, al estudiar la noción de *parrhesía* y la transformación de su sentido –de práctica política (que sólo puede funcionar en un régimen democrático) en juego ético de veridicción, orientado hacia la constitución de sí del individuo–, Foucault plantea las consecuencias (también políticas) más importantes vinculadas al problema de la filosofía en cuanto «cuidado».

Concretamente, la hipótesis propuesta por el autor francés estriba en que si, por un lado, es posible situar la instauración de un vínculo entre política y ética en el espacio abierto por la crisis de la democracia en las ciudades griegas y la posterior modificación de la *parrhesía*, por otro, a partir de esta transformación, también cabe definir la filosofía como producto surgido en ese mismo espacio de emergencia, hasta el punto de que no le parece desatinado a Foucault afirmar la identidad de la filosofía con el objetivo estratégico de la misma *parrhesía*, es decir, con el «cuidado de sí». En otras palabras, la filosofía, en su inspiración socrático-platónica, coincidiría con la ἐπιμέλεια, es decir, con ese discurso y esa práctica de veridicción (*parrhesía* ética) que, al surgir del espacio común entre πολιτεία y ἔθος, ya no apunta directamente al gobierno de la ciudad, haciendo valer su verdad en el «Consejo» (Βουλή) de la πόλις, sino que se (pre)ocupa del problema de la formación ética del individuo, vinculándola al objetivo del buen gobierno de la ciudad.

Es en el corazón de la doctrina socrática donde, para Foucault, es posible encontrar los elementos que confirmarían tanto la transformación de la *parrhesía* como la instauración de ese terreno común entre πολιτεία y ἔθος. Una doctrina que, por un lado, coincide con una nueva práctica aletúrgica (la *parrhesía*), ahora ejercida como función ética, incompatible tanto con la retórica de la «tribuna» como con el mismo ejercicio del poder que puede reducirla al silencio; y que, por otro, en su utilidad «política» (en tanto que interpelación valerosa e incesante para que cada ciudadano se ocupe de sí mismo), se delinea como el propio gesto fundante del discurso filosófico occidental:

[...] en esa forma de veridicción, la *parrhesía*, es necesario el coraje. Pero ese coraje no debe utilizarse en una escena política, donde, en efecto, la misión no podría cumplirse. Sócrates debe ejercer ese coraje de la verdad bajo la forma de una *parrhesía* no política, una *parrhesía* que se desarrollará mediante la prueba del alma. Será una *parrhesía* ética. [...] esta *parrhesía* que hay que preservar del riesgo político no es por ello menos útil a la ciudad. Y eso es lo que Sócrates repite incansablemente a lo largo de la *Apología*: al incitarles a ocuparse de ustedes mismos, soy útil a la ciudad entera. Y si protejo mi vida, es precisamente en interés de la ciudad. Es en interés de la ciudad proteger el discurso veraz, la veridicción valerosa que alienta a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos. Para terminar, la filosofía –como veridicción valerosa, como *parrhesía* no política, pero sin embargo en una relación esencial con la utilidad de la ciudad– va a desplegarse a lo largo de lo que podríamos llamar la gran cadena de los cuidados y las solicitudes⁷⁷³.

Por eso, según Foucault, al identificar filosofía y cuidado en el espacio abierto por la crisis de la anterior *parrhesía* política y su consiguiente conversión en la nueva *parrhesía* ética, también cabe comprender «ciertos rasgos fundamentales de la filosofía griega y, por consiguiente, de la filosofía occidental»⁷⁷⁴. Concretamente, se trata, por una parte, de la posibilidad de encuadrar la clásica cuestión de la constitución de la noción de ψυχή dentro de una más amplia «historia de la verdad»; y, por otra, de desvelar la triple articulación de la filosofía a partir de las prácticas asociadas al «cuidado de sí».

Ahora bien, en relación con el primer punto, Foucault reafirma algo ya bien sabido: aquello que aparece, a partir de la doctrina socrática, es la dimensión de la ψυχή

⁷⁷³ « [...] dans cette forme-là de véridiction, la *parrêsia*, le courage est nécessaire, Mais ce courage, il n'est pas à employer sur une scène politique, où là effectivement cette mission ne pourrait pas être accomplie. Ce courage de la vérité, il doit l'exercer sous la forme d'une *parrêsia* non politique, une *parrêsia* qui se déroulera par l'épreuve de l'âme. Ce sera une *parrêsia* éthique. [...] cette *parrêsia* qu'il faut préserver du risque politique, n'en est pas moins utile à la cité. Et c'est ce que répète inlassablement Socrate tout au long de l'Apologie : En vous incitant à vous occuper de vous-mêmes, c'est à la cité tout entière que je suis utile. Et si je protège ma vie, c'est précisément dans l'intérêt de la cité. C'est dans l'intérêt de la cité de protéger le discours vrai, la véridiction courageuse qui incite les citoyens à s'occuper d'eux-mêmes. Enfin la philosophie – comme véridiction courageuse comme *parrêsia* non politique, mais pourtant dans un rapport essentiel avec l'utilité de la cité va se déployer tout au long de ce qu'on pourrait appeler le grande chaîne des soucis et des sollicitudes»: en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 83 [pp. 105-106].

⁷⁷⁴ «Mais il me semble surtout que, en essayant de ressaisir un peu cette transformation de la *parrêsia* et son déplacement de l'horizon institutionnel de la démocratie à l'horizon de la pratique individuelle de la formation de l'*êthos*, on peut voir quelque chose qui est assez important pour comprendre certains traits fondamentaux dans la philosophie grecque, et par conséquent dans la philosophie occidentale»: en *ibidem*, p. 62 [p. 83].

en cuanto problema central para toda la futura filosofía griega (y occidental), es decir, en tanto que fundamental punto de aplicación, ámbito de ejercicio y objetivo de un discurso verdadero –lo que, sin embargo, el autor francés agrega a todo esto es la posibilidad de que, junto a las causas comúnmente aceptadas, cabe comprender el origen de la *ψυχή* incluso a raíz de la transformación de la *parrhesía*, por lo que sería también por la crisis de la *parrhesía* política y de su conversión en *parrhesía* ética por lo que irrumpiría la nueva dimensión del alma.

No obstante, con respecto al segundo punto, Foucault plantea algo completamente nuevo. Una lectura original (casi un manifiesto reivindicativo de la práctica filosófica) de acuerdo con la cual la filosofía, en la medida en que se delinea como «cuidado de sí» – esto es, como nueva *πρᾶξις* de veridicción, cuyo objetivo reposa en la formación de los *ἔθνη* de los individuos en función del gobierno de la *πόλις*–, se desarrollaría alrededor de tres polos de articulación, cuya relación mutua constituiría la identidad del propio discurso filosófico: el momento de la *ἀλήθεια*, el de la *πολιτεία* y el del *ἔθος*.

En otras palabras, sería aquí, a partir del surgimiento en la doctrina socrático-platónica de la *parrhesía* ética (como veridicción dirigida hacia la formación ética de sí) y de la *ψυχή* (como objeto y ámbito de este discurso verdadero) donde, para Foucault, saldrían a la luz los tres rasgos fundamentales de la filosofía en tanto que cuidado, a saber: el ámbito de la verdad (como discurso sobre las «condiciones y formas del decir veraz»), el del poder (como interrogación sobre las «estructuras y reglas de la [...] organización de las relaciones de poder») y el del sí mismo (como punto de aplicación de una práctica «en la cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta»⁷⁷⁵). Sólo la articulación de estas tres dimensiones constitutivas, sólo su compenetración –sin

⁷⁷⁵ «Nous nous trouvons maintenant, avec ces inflexions et ces changements dans l'a parrêsia, en présence au fond de trois réalités, ou en tout cas de trois pôles : le pôle de l'*alêtheia*, et du dire-vrai ; le pôle de la *politeía* et du gouvernement ; le pôle, enfin, de ce que, dans ces textes grecs tardifs, on appelle l'*êthopoïesis* (la formation de l'*êthos* ou la formation du sujet). Conditions et formes du dire-vrai d'une part ; structures et règles de la *politeía* (c'est-à-dire de l'organisation des relations de pouvoir) d'autre part ; modalités enfin de formation de l'*êthos* dans lequel l'individu se constitue comme sujet moral de sa conduite» («Con esas inflexiones y cambios en la *parrhesía* nos encontramos ahora, en el fondo, en presencia de tres realidades o, en todo caso, de tres polos: el polo de la *alêtheia* y el decir veraz; el polo de la *politeía* y el gobierno, y, por último, el polo de lo que en los textos griegos tardíos se llama *ethopoïesis* (la formación del *êthos* o la formación del sujeto). Condiciones y formas del decir veraz, por una parte; estructuras y reglas de la *politeía* (es decir, de la organización de las relaciones de poder), por otra, y, para terminar, modalidades de formación del *êthos*, en el cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta»); en *idem*.

reducir las unas a las otras— fundaría, para Foucault, la identidad del pensamiento filosófico occidental —entendiendo este último como ese ejercicio práctico-discursivo que, al interrogarse sobre las posibilidades y las formas de la verdad, también indaga su influencia y su utilidad en función de la formación de sí (ya se trate de la *ψυχή* o del *βίος*) y del gobierno de los otros; que, al investigar sobre las mejores estructuras de poder, también procura comprender qué tipo de saber las soporta y sobre qué tipo de diferenciación ética deberían apoyarse; y, finalmente, que, al plantear la cuestión de la constitución ética de sí mismo, también se interroga sobre la verdad y sus condiciones de acceso, necesarias para el proceso de subjetivización del individuo, y sobre las estructuras de poder dentro de las cuales ese *ἔθος* puede mantenerse y hacer valer su diferencia política:

Alêtheia, politeía, êthos: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días⁷⁷⁶.

Se trata de una afirmación significativa, que le permite a Foucault contestar a la pregunta por la esencia peculiar del discurso filosófico para con el discurso científico, político o moral y, a la vez, arrojar luz sobre su personal planteamiento filosófico. En efecto, al lector no ha pasado desapercibido el hecho de que, en esa definición de la filosofía, encontramos los tres polos de las «maneras de veridicción» (Saber), de los estudios de las «técnicas de gubernamentalidad» (Poder) y de los «modos de subjetivización» (Sujeto), en torno a los que se ha ido desarrollado el propio proyecto filosófico de Foucault:

Pues lo que hace que el discurso filosófico no sea un mero discurso científico, que [se limite a] definir y poner en juego las condiciones del decir veraz, lo que hace que el discurso filosófico, desde Grecia hasta nuestros días, no sea un mero discurso político o institucional, que se limite a definir el mejor sistema posible de instituciones, y lo que hace, por fin, que el discurso filosófico no sea sólo un puro discurso moral que prescriba

⁷⁷⁶ «*Alêtheia, politeía, êthos* : c'est l'irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c'est leur relation nécessaire et mutuelle, c'est la structure d'appel de l'une vers l'autre et de l'autre vers l'un qui a, je crois, soutenu l'existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu'à nous»: en *ibídem*, p. 62 [p. 84].

principios y normas de conducta, es precisamente el hecho de que, con respecto a cada una de estas tres cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos⁷⁷⁷.

El autor francés hace hincapié en los dos principios que determinan la identidad de la práctica filosófica: el principio de correlación entre las tres dimensiones y el principio de irreductibilidad de una a otra, puesto que es en la encrucijada de estos dos principios selectivos donde Foucault halla la esencia de aquel discurso y el marco en el que sus mismos planteamientos están inscritos. Es más, de acuerdo con este esquema, esa manera de plantear la práctica filosófica es, para el «último» Foucault, la «única» manera fecunda de poder problematizar cualquier tipo de asunto, esto es, de poder «genealogizarlo». Dicho de otra manera, para hacernos con el sentido de los núcleos problemáticos a partir de los cuales se desarrollan los diferentes planteamientos filosóficos y culturales que fundamentan nuestro presente histórico, no cabe elegir una de estas dimensiones como la esencial, sino que hay que estudiarlas en su mutua correspondencia, en la unidad fundada a partir de sus diferencias. Por eso, Foucault afirma que las formas políticas y los códigos morales nunca presuponen una lógica general que los constituya; que las estructuras del saber o las exigencias éticas nunca pueden reconducirse a meras relaciones de dominio; y, finalmente, que la constitución de los ámbitos de verdad y de los modos de gobierno nunca pueden fundarse sólo y exclusivamente sobre la estructura del sujeto:

La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, en la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeía* y el *êthos*. Otro tanto para la *politeía*. Otro tanto para el *êthos*⁷⁷⁸.

A la luz de estas afirmaciones, se ponen de manifiesto los objetivos «teóricos» que llevan al autor francés a plantear esa lectura peculiar de la práctica filosófica. En efecto, al inscribir su trayectoria de investigación en el marco de ese original tipo de práctica,

⁷⁷⁷ «Car ce qui fait précisément que le discours philosophique n'est pas simplement un discours scientifique qui [se bornerait à] définir et mettre en jeu les conditions du dire-vrai, ce qui fait que le discours philosophique, depuis la Grèce jusqu'à nous, n'est pas simplement un discours politique ou institutionnel, qui se bornerait à définir le meilleur système d'institutions possibles, ce que fait enfin que le discours philosophiques n'est pas simplement un pur discours moral prescrivant des principes et des normes de conduite, c'est qu'à propos de chacune de ces trois questions, il pose en même temps les deux autres»: en *ibidem*, pp. 62-63 [p. 84].

⁷⁷⁸ «L'existence du discours philosophique, depuis la Grèce jusqu'à maintenant, est précisément dans la possibilité, ou plutôt dans la nécessité de ce jeu: non jamais poser la question de l'*alétheia* sans relancer en même temps, à propos même de cette vérité, la question de la *politeía* et de l'*êthos*. Même chose pour la *politeía*. Même chose pour l'*êthos*»: en *ibidem*, p. 63 [p. 85].

Foucault puede rebatir la solidez de ciertas críticas recibidas. En particular, el hecho de que en su proyecto filosófico no puedan encontrarse los vestigios de una «epistemología», de una «moral» y de una «política», a la luz de este nuevo esquema, no representa una carencia, sino que coincide con su principal punto de fuerza, en la medida en que la articulación de estos tres diferentes discursos alrededor de esas tres cuestiones no sólo agota todas sus posibilidades teóricas, sino que, sobre todo, implica la salida del proyecto filosófico de su inspiración e identidad propias:

Es la actitud parresiástica, justamente, aquella que intenta, con obstinación y volviendo siempre a empezar, reintroducir, acerca de la cuestión de la verdad, la de sus condiciones políticas y la de la diferenciación ética que abre el acceso a ella [...]. En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *êthos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alêtheia*), el poder (la *politeía*) y el *êthos* sin relación esencial, fundamental entre ellos⁷⁷⁹.

Como ya hemos señalado anteriormente⁷⁸⁰, será, por ende, en el marco de este nuevo planteamiento, junto a una novedosa interpretación del *Laques* que hace hincapié en la noción de *parrhesía* y a una original relectura del pensamiento cínico, ambas desarrolladas en el curso de 1984, donde Foucault propondrá también la posibilidad de una nueva dimensión de articulación del cuidado. Se trata siempre de un «decir veraz» dirigido hacia los individuos y a la formación de sus *ἔθη*. Pero, en este caso, el ámbito de aplicación ya no coincidiría con la dimensión metafísica de la *ψυχή*, sino con el estilo manifiesto de la existencia individual, con el modo de vivir, con el *βίος*⁷⁸¹, por lo que cabe afirmar que, en la historia del pensamiento occidental, se habrían ido desarrollando no una, sino dos maneras práctico–discursivas de veridicción, de gobierno y de subjetivización, esto es, dos modalidades de filosofía como cuidado. Al lado de una «ontología metafísica del alma» –es decir, de una ontología como discurso de la *ψυχή*

⁷⁷⁹ «C'est l'attitude parrésiasique, celle qui tente justement, obstinément et recommençant toujours, de ramener, à propos de la question de la vérité, celle de ses conditions politiques et celle de la différenciation éthique qui en ouvre l'accès [...]. C'est cela le discours et l'attitude parrésiasique en philosophie : c'est le discours à la fois de l'irréductibilité de la vérité, du pouvoir et de l'*êthos*, et le discours en même temps de leur nécessaire relation, de l'impossibilité où l'on est de penser la vérité (l'*alêtheia*), le pouvoir (la *politeia*) et l'*êthos* sans relation essentielle, fondamentale les uns avec les autres»: en *ibidem*, pp. 64-65 [p. 86].

⁷⁸⁰ Cf. § 2.1.10. de la presente investigación.

⁷⁸¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, op. cit.*, p. 134 [p. 159].

sobre su relación con la verdad eterna de un «mundo otro»— habría que yuxtaponer una «estética de la existencia», centrada, en cambio, en la ética del βίος en cuanto constitución de una relación bella, armoniosa y reconocible entre el individuo concreto y la verdad contingente de su libertad.

Es una de las tesis decisivas del último curso en el *Collège de France*, en la medida en que, por un lado, permite a Foucault proporcionar el espacio teórico a partir del cual le sería posible plantear el problema del cuidado y de la *parrhesía* en el cinismo antiguo (allí donde la «vida verdadera» funciona como apelación a una alteridad de la verdad, a una «vida otra» en cuanto dimensión crítica de «este» mundo y de la vida presente); y, por otro, al afinar su hipótesis interpretativa sobre las tres dimensiones irreductibles de la filosofía en cuanto cuidado, ello le permite poner en perspectiva su propio proyecto e inscribirlo (en una suerte de testamento filosófico) en ese tipo de práctica aletúrgica, vinculada a la constitución ético–política de sí mismo.

4.1.6. Las tres dimensiones de la filosofía en cuanto cuidado del alma.

Como hemos señalado anteriormente⁷⁸², la posibilidad abierta por la articulación de un espacio de reconocimiento *inter pares* es, según Patočka, algo «revolucionario» para la vida humana: se trata de esa convulsión mediante la que empieza a ejercerse una problematicidad que convierte el sentido previamente dado en algo enigmático, o lo que vale lo mismo, se trata de ese momento en el que la filosofía, en cuanto interrogación orientada hacia la verdad de la manifestación —y hacia la manifestación en cuanto verdad—, entra a formar parte del círculo de las posibilidades humanas.

En la época que Patočka define como «pre-histórica», en efecto, la única vía mediante la cual podía desarrollarse algo lo más parecido posible a un cuestionamiento radical de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, era la vía del mito: se trataba, sin embargo, de una dimensión de aceptación instintiva y originaria de la manifestación, mediante la que el hombre vivía meramente en el horizonte irreflexivo del mundo de los entes⁷⁸³. Y si en el mito el mundo se mostraba en cuanto totalidad, a partir de la tensa relación entre lo familiar (es decir, aquello cuya fuerza sostiene y brinda un apoyo) y lo extraño (esto es, todo el trasfondo que parece amenazar el orden establecido por los poderes superiores), por otro lado, la época pre-histórica aún quedaba anclada en la dimensión del pasado, y allí encontraba su origen (un pasado concluyente e indiscutible).

Por el contrario, a partir del momento en que se produce un movimiento de apertura, que se libera de ese mismo pasado y entra en la actualidad del presente, irrumpe la posibilidad de la filosofía y todo se ve alterado en función de lo venidero⁷⁸⁴. En otras palabras, si es cierto que la filosofía nace de la maravilla de la manifestación del mundo en su totalidad, al desaparecer la justificación mítica anclada en una narración cuyo valor es «objetivo» por ser vinculada a un pasado intemporal, el núcleo de la interrogación filosófica se desarrolla a partir del presente, en tanto que originaria dimensión en la que es posible hallar una justificación a la manifestación del mundo en su totalidad y del ente en

⁷⁸² Cf. § 4.1.4. de la presente investigación.

⁷⁸³ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 52.

⁷⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 68-69.

su singularidad. Frente a esta nueva mirada fijada en el presente está, por un lado, el ente en su originariedad singular y, por otro, el trasfondo eterno de la totalidad, siempre inmóvil e idéntico a sí mismo, por cuya esencia llega a plantearse la pregunta originaria de la filosofía:

Encontrar aquello sobre lo que lo demás se basa, y encontrarlo de tal manera que se pueda construir sobre este fundamento, de una manera irreversible, sólida, sacada de la presencia del ente mismo, el universo de todo lo que nos circunda —éste es el programa [traducción mía, nda]⁷⁸⁵—.

A partir de esta «maravilla», por lo tanto, se desarrolla el programa ontológico, político y ético de la filosofía en tanto que «cuidado del alma», es decir, esa pura negatividad que interroga el mundo y lo lleva al terreno de la problematización, para alcanzar su verdad. Un programa que, para Patočka, se lleva a cabo, por primera vez, en la filosofía griega: en un primer momento, mediante el pensamiento de Demócrito, quien veía en el cuidado la única posibilidad de mantener pura el alma para con la posibilidad de «caminar espiritualmente» a través de la eternidad del orden universal (κόσμος) y en un segundo momento, mediante la doctrina de Platón, quien veía en el pensamiento y en el conocimiento las únicas posibilidades de forjar el alma conforme a la cohesión indestructible de la eternidad⁷⁸⁶. Un alma cuya concepción sería extremadamente innovadora en ambos filósofos: en efecto, si anteriormente la ψυχή sólo coincidía con la mera imagen «social» del individuo —en tanto que el alma «para el otro»—, por otra parte, con Demócrito y Platón aparece por primera vez la noción de «alma que yo soy»⁷⁸⁷, en tanto que única realidad capaz de vivir en contacto con la eternidad de la totalidad. De ahí que, nota Patočka, la ἐπιμέλεια represente, para ambos, esa práctica a través de la cual el alma es capaz de vivir *en* la verdad que, al fundarlo, se oculta detrás del ente en su

⁷⁸⁵ «Trouver ce sur quoi le reste repose, et le trouver de façon à pouvoir édifier sur ce fondement, d'une manière irréversible, solide, puisée dans la présence de l'étant même, l'univers de tout ce qui nous entoure —voilà le programme.»: en *ibidem*, p. 85.

⁷⁸⁶ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 104.

⁷⁸⁷ «Ce qui revient, c'est la forme. La forme est cependant quelque chose que je vois, elle est l'âme pour l'autre, non pas l'âme que je suis. L'âme que je suis apparaît pour la première fois chez Démocrite et chez Platon.» («Aquello que retorna es la forma. La forma es, sin embargo, algo que veo, es el alma para el otro, no el alma que yo soy. El alma que yo soy aparece en Demócrito y Platón por primera vez. [traducción mía, nda]»): en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 79.

«eminente» presencia singular: en este sentido, por ende, el «cuidado» puede definirse como una «moral de verdad»⁷⁸⁸.

Ahora bien, pese a las similitudes –y también a las diferencias⁷⁸⁹– entre esas dos «versiones» griega de la ἐπιμέλεια, no sería sino a partir de Platón cuando el proyecto del cuidado se constituye como ese acontecimiento que, para Patočka, marcaría el desarrollo de la historia occidental. Desde esta perspectiva histórica, la figura central de la práctica del cuidado, y, por ende, de la filosofía platónica, es Sócrates. De acuerdo con la lectura patočkiana, Sócrates es el hombre que ha vivido y conoce las antiguas tradiciones de la comunidad democrática ateniense. En particular, ante la situación de emergencia creada por la guerra y los cambios políticos, ante la superación de la tradición en favor de una nueva manera de mirar y de concebir el mundo, Sócrates defiende con «medios nuevos» lo antiguo, es decir, la tradición de la πόλις basada en el principio de la libertad.

Sin embargo, esos «medios nuevos» usados por Sócrates no son otra cosa que la práctica filosófica misma, entendida como esa mirada en lo ente que se hace verdad del alma mediante el discurso. Se trata de un saber, señala Patočka, que se interroga acerca de la pregunta por el sentido que lo ente presente evoca en su muda y asombrosa evidencia: un saber que trata de articularse como aquello que, en cuanto posesión de sí misma del alma, no está sometido al devenir y al cambio; un saber, finalmente, que «dice» la verdad, en la medida en que «ha resistido a un examen que iba directo a la cosa en cuestión, a un

⁷⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 87.

⁷⁸⁹ Según Patočka, también hay puntos divergentes entre las posiciones de Demócrito y Platón. En efecto, si en Demócrito (que nunca utiliza la expresión «τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι») el cuidado representa la práctica necesaria que permite al alma cumplir con su función –es decir, relacionarse con lo divino de la eternidad «presente en cuanto presente» y establecer una relación de conocimiento sólido con este presente eterno que funda el ente «aquí-presente»–, en cambio, en Platón, el conocimiento es el momento previo y necesario para practicar el cuidado del alma, esto es, para cumplir con esa transformación del alma imprescindible para que pueda acceder a la verdad: «La démarche de Platon est inverse, malgré l'affinité profonde qui l'unit à Démocrite. Nous avons déjà parlé de la position centrale du soin de l'âme chez Platon. Toutefois, Platon ne se soucie pas de l'âme afin que celle-ci puisse parcourir l'univers comme ce qui est éternel. Au contraire, l'âme parcourt l'univers afin de devenir ce qu'elle doit être. Le soin de l'âme n'a pas pour but la connaissance, mais la connaissance est un moyen pour l'âme de devenir ce qu'elle peut être, ce qu'elle n'est pas encore tout à fait!» («El planteamiento de Platón es inverso, a pesar de la profunda afinidad entre Demócrito y él. Ya hemos hablado de la posición central del cuidado del alma en Platón. Sin embargo, Platón no cuida del alma con el fin de que ésta pueda recorrer el universo como lo que es eterno. Por el contrario, el alma recorre el universo para llegar a ser lo que debería ser. El objetivo del cuidado del alma no es el conocimiento, sino que el conocimiento es un modo para que el alma se convierta en lo que puede ser, en lo que todavía no es completamente»): en *ibidem*, p. 91.

examen [hecho] por aquello que se manifiesta en cuanto ente, en cuanto presente, a un examen filosófico, a una reflexión efectiva [traducción mía, nda]»⁷⁹⁰. Por eso, Sócrates insta a los hombres a reflexionar y a analizar detenidamente todos sus pensamientos de manera responsable. Para Patočka, se trata del intento de afirmar la tradición no a partir de la verdad de los dioses, imperiosamente anclada en la dimensión mítica del pasado, sino a partir del presente como ámbito de desarrollo y fundamento de la investigación filosófica, que plantea sus preguntas del modo más claro y preciso al ente⁷⁹¹.

Sobre todo, para Patočka, el punto fundamental estriba en que en la nueva forma de la reflexión inaugurada por Sócrates, el discurso que se interroga acerca de la mejor forma de πολιτεία (allí donde la verdad se organiza y se manifiesta en el juego de las relaciones establecidas por la vida comunitaria de la πόλις), por un lado, se identifica con la interrogación de lo ente, con la búsqueda de la verdad concreta de lo que se desvela al hombre en una presencia evidente y, por otro, coincide con la interrogación ética, que

⁷⁹⁰ «Nous retrouvons ici le motif du savoir proprement philosophique, qui dure dans un présent continu, qui est à même d'être maintenu sans altération: maintenir l'opinion sans changement, non pas par simple opiniâtreté, mais parce qu'elle a résisté à un examen allant droit à la chose en cause, à un examen par ce qui se manifeste en tant qu'étant, en tant que présent, à un examen philosophique, une réflexion effective» («Reencontramos aquí el motivo del saber propiamente filosófico, que dura en un presente continuo, que puede ser mantenido sin alteración: mantener la opinión sin cambio, no por simple tesón, sino porque ha resistido a un examen que iba directo a la cosa en cuestión, a un examen por aquello que se manifiesta en cuanto ente, en cuanto presente, a un examen filosófico, a una reflexión efectiva»): en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 94-95.

⁷⁹¹ No en balde abrimos aquí un paréntesis para evidenciar la patente proximidad entre los análisis de Foucault y Patočka de la figura de Sócrates. Por un lado, está Foucault, quien ve desarrollarse en la doctrina socrática el movimiento parresiástico de la filosofía a lo largo de las tres etapas de la «indagación» (ζήτησις), del «examen» (εξέτασις) y de la «ἐπιμέλεια» «*Zêtêsis, exétasis, epiméleia*. *Zêtêsis* c'est le premier moment de la vérédiction socratique (la recherche). *Exétasis*, c'est l'examen de l'âme, la confrontation de l'âme et l'épreuve des âmes. *Epiméleia*, c'est le soin de soi-même. La recherche de Socrate sur le sens à donner à la parole de l'oracle l'a mené à cette entreprise d'épreuve des âmes les unes par rapport aux autres, avec cet objectif d'inciter chacun à s'occuper de lui-même» («*Zétesis, exétasis, epiméleia*. La *zétesis* es el primer momento de la veridicción socrática (la indagación). La *exétasis* es el examen del alma, la confrontación del alma y la prueba de las almas. La *epiméleia* es el cuidado de sí mismo. La indagación de Sócrates para determinar el sentido que debe darse a la palabra del oráculo le ha conducido a esa empresa de prueba de las almas unas con respecto a otras, con el objetivo de incitar a cada uno a ocuparse de sí mismo»; en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, p. 80 [p. 102]. Por otro lado, está Patočka, que ve en Sócrates al hombre justo que ejerce el cuidado en cuanto πρᾶξις de «indagación», «examen» y «formación» del individuo a partir de la verdad («Ahora bien, el hombre es justo y verídico en tanto que *cuida su alma*. La herencia de la filosofía griega es el cuidado del alma. Y el cuidado del alma significa que la verdad no es dada de una vez por todas, que tampoco es mero asunto de contemplación y de apropiación por el pensamiento, sino la praxis de la vida intelectual que a lo largo de la vida *se explora, controla y unifica* a sí misma [cursivas mías, nda]»; en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 104.

procura hallar la verdad de la ψυχή, es decir, establecer la verdadera naturaleza del alma incorruptible:

¿Qué es esta llamada a la reflexión? Platón la llama, a semejanza de Sócrates, la inquietud del alma, *el cuidado del alma*, aquello por lo cual el alma se convierte en lo que puede ser: una, sin contradicción, excluyendo cualquier posibilidad de explosión en pares de opuestos y, en consecuencia, permaneciendo en contacto con algo que dura, que es estable. Todo debe basarse en lo que es estable. Nuestra acción en cuanto hombres de bien se basa en eso; del mismo modo nuestro pensamiento, porque sólo el pensamiento que revela lo que es estable, revela lo que es. El principio es idéntico al que vimos en Demócrito. También el cuidado del alma se manifiesta de tres maneras: en primer lugar, como proyecto general sobre el ente; en segundo lugar, como proyecto de una nueva forma de vida en el seno del Estado; y, en tercer lugar, como elucidación de lo que es el alma en sí misma. El cuidado del alma se expresa en estos tres aspectos [traducción mía, nda]⁷⁹².

Según Patočka, Platón capta en este punto la esencia de las enseñanzas socráticas y las desarrolla a lo largo de sus diálogos. El discurso filosófico no es sino el cuidado mismo, es decir, el plexo de las condiciones prácticas de posibilidad a través de las que el individuo se transforma adhiriéndose a la verdad de su ψυχή; la ἐπιμέλεια es el proceso de formación del alma por parte de sí misma, la autodeterminación pensante a través de la que el individuo se constituye a sí mismo. Sin embargo, en esta autoformación discursiva del alma, se despliega no sólo la posibilidad de la constitución autónoma del individuo, sino también la posibilidad de su acceso a la verdad de lo ente que se manifiesta y, por ende, la posibilidad de articular un proyecto de vida comunitaria basado en esa verdad. Por esta razón, Patočka puede afirmar que, en la reflexión platónica sobre la figura de Sócrates, sobre su «destino de filósofo», está formulado también el sentido profundo de

⁷⁹² «Qu'est-ce que cet appel à la réflexion? Platon le nomme, à l'instar de Socrate, le souci de l'âme, le soin de l'âme, ce par quoi l'âme devient ce qu'elle peut être: une, sans contradiction, excluant toute possibilité d'éclatement en des couples de contraires et, de ce fait, séjournant au contact de quelque chose qui dure, qui est stable. Tout doit être fondé sur ce qui est stable. Notre action en tant qu'hommes de bien est fondée sur cela; de même notre pensée, car seule la pensée qui fait apparaître ce qui est stable, fait apparaître ce qui est. Le principe est identique à celui que nous avons vu chez Démocrite. Aussi le soin de l'âme se manifeste-t-il de trois manières : premièrement comme projet général sur l'étant, deuxièmement comme projet d'une nouvelle forme de vie au sein de l'Etat, et troisièmement comme élucidation de ce qu'est l'âme en elle-même. Le soin de l'âme s'exprime sous ces trois aspects.»: en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 96.

su discurso en cuanto cuidado –es decir, el sentido de la filosofía *tout court*–, articulado sobre estos tres planos que, al diferenciarse, se vinculan estrechamente el uno a otro.

En primer lugar, desde el punto de vista de la constitución y de la formación del alma, de lo que se trata es de que el cuidado se lleve a cabo de manera totalmente interior, es decir, de que coincida con una práctica dirigida hacia la obtención de un alma determinada y sólida, unida a su simplicidad elemental y pura. No se trata de un «intelectualismo», sino del intento de hallar, por el contrario, una forma estable de constitución ética que, en la aspiración «de encarnar lo eterno en el tiempo y en el propio ser»⁷⁹³ para captar la verdad de lo ente en su manifestación originaria, represente también un modo de resistir el riesgo que el individuo corre al diferenciarse y al desafiar la verdad tradicional de la vida en comunidad, al mostrar su falsa y vacua arbitrariedad.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la organización de la vida política, se trata de que el discurso filosófico sea capaz de hacer reconocer su estatuto a partir de su idea de vida en tanto que desafío permanente para toda comunidad, allí donde esta última es entendida como el producto del juego de las relaciones (de poder, entre los individuos, y de las relaciones de verdad, entre estos individuos y la propia comunidad) desarrollado a partir del esquema del πόλεμος⁷⁹⁴. En este sentido, nota Patočka, la propia existencia de Sócrates fue una auténtica «provocación» para la comunidad, puesto que su idea de vida filosófica –que pone la conducta de la vida individual en una posición central, con el propósito de que se abra a la verdad del mundo a través de su pura mirada– implicaba el juicio negativo sobre una comunidad, cuya esencia profunda era, en cambio, la de la adecuación a la opinión desinformada y autoritaria de una masa dejada a merced de sí misma y de las formas perentorias de la tradición, bajo cuya apariencia tranquilizadora, en realidad, se ocultaba el vacío de sentido de una voluntad de poder tiránica. De ahí que, añade Patočka, en tanto que escándalo peligroso para la comunidad, Sócrates también sea el «enviado de la divinidad» (Apolo): en efecto, el cuidado del alma socrático no es otra cosa que la indicación a sus conciudadanos de la verdad «divina» de lo ente, a partir de la

⁷⁹³ «C'est une aspiration à incarner l'éternel dans le temps et dans l'être propre»: en *ibídem*, p. 97.

⁷⁹⁴ «El espíritu de la *pólis* es un espíritu de la unidad en la discordia, en la lucha. Sólo es posible ser ciudadano (πολίτης) en la asociación de los unos contra los otros. Esta discordia crea la tensión, el *tonus* de la vida de la ciudad, da un rostro a este espacio de libertad que los ciudadanos se ofrecen y se rehúsan mutuamente [...]. Lo común a todo es *pólemos*. *Pólemos* une a las partes rivales no sólo en tanto que se mantiene por encima de ellas, sino también porque ellas forman, en él, un todo»; en PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 62-63.

cual deberían interrogarse sobre la articulación de una comunidad basada en la justicia elemental de «lo que es» y la condena de todo lo que le es contrario:

El destino del hombre justo y verídico, del hombre que ha hecho de la vida en la verdad el programa de su vida, proporciona la idea de una nueva comunidad humana indispensable: sólo en tal comunidad de verdad podrá vivir y no perecer en un conflicto con la realidad. El mundo está en el mal y el juicio que hace al justo es su propia condena⁷⁹⁵.

Finalmente, en tercer lugar, desde el punto de vista de la búsqueda de la verdad de lo ente, la ἐπιμέλεια será la herencia a través de la cual Sócrates intentó indicar a los otros la reflexión como vía de salida a la situación desesperada inherente originariamente a su condición humana. De ahí que el filósofo sea aquella persona que reaccionará a la ruina, afirmando el proyecto de una comunidad, allí donde su práctica (basada en la verdad) de transformación del individuo no será un peligro, sino la posibilidad de articulación de una nueva πολιτεία en la que el juego de la libre configuración de los ἔθνη individuales se producirá precisamente a partir del esclarecimiento de la ἀλήθεια, es decir, de la estructura de la manifestación de lo ente:

El trabajo de los herederos de Sócrates consistirá en crear una comunidad, una comunidad donde Sócrates y sus semejantes no estarán obligados a morir. Para este fin, será necesario recorrer todo el mundo, será necesario un proyecto sobre lo verdadero, un proyecto sobre la totalidad de lo ente. Después, será necesario un proyecto sobre la comunidad, habrá que examinar el alma humana, ver lo que ella puede ser y lo que es en su fondo. He aquí el sentido de la figura de Sócrates. Es en esta situación, la de una meditación sobre esta catástrofe, donde toma forma la primera gran reflexión sistemática sobre el Estado: la *República* de Platón, cuya importancia nunca se apreciará lo bastante [traducción mía, nda]⁷⁹⁶.

En resumidas cuentas, por lo tanto, aquí reside, según Patočka, el sentido propio del discurso filosófico, en el que la filosofía como acontecimiento decisivo para la

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 104.

⁷⁹⁶ «L'œuvre des héritiers de Socrate sera de créer une telle communauté, une communauté où Socrate et ses semblables ne seront pas contraints de mourir. A cette fin, il faudra parcourir le monde entier, il faudra un projet sur le vrai, un projet sur le tout de l'étant. Il faudra ensuite un projet sur la communauté, il faudra examiner l'âme humaine, voir ce qu'elle peut être et ce qu'elle est en son fond. Voilà le sens de la figure de Socrate. C'est de cette situation, d'une méditation sur cette catastrophe, que prend issue la première grande réflexion systématique sur l'Etat: la *République* de Platon, ouvrage dont on ne saurait trop apprécier l'importance.» en PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 98.

historia occidental se desarrolla a través de esos tres niveles entrelazados: el nivel de la mirada «en lo que es», esto es, el de la evidencia de la manifestación (proyecto general sobre lo ente); el nivel de la constitución práctico–discursiva de lo que el alma debe ser (proyecto sobre la realización de la esencia del alma); y, finalmente, el nivel de la interrogación sobre una nueva forma de vida dentro del Estado (proyecto sobre la definición y la articulación de una *πολιτεία* justa). Este acontecimiento marca la época de la historia no por ser su aparición el momento inaugural de un milenario ejercicio de poder sobre los hombres, sino porque, al contrario, tras su llegada, la filosofía ha instado a todas las fuerzas no filosóficas a rendir cuenta de sí mismas, a reflexionar sobre su estatuto y su posibilidad, entrando *de facto* en su terreno⁷⁹⁷.

Por lo tanto, si es cierto que la historia (*dějiny*) es algo cuya posibilidad sólo se ha producido en el marco de nuestra civilización, por otro lado, la filosofía, como parte fundante de esta última, ha sido el momento más decisivo en la historia de Europa (entendida como el suelo geográfico e «histórico» en el que se ha originado la irrupción del discurso filosófico), el fundamento de su peculiaridad, el «germen» de la civilización occidental⁷⁹⁸. Después de todo, señala Patočka, tras la catástrofe de la *πόλις*, el cuidado ha representado esa «herencia» que posteriormente, a través de medios siempre nuevos, ha contribuido a fraguar todo tipo de discursos, incluso los no-filosóficos. Una herencia que se ha desarrollado como voluntad de fundar el carácter positivo y no peligroso de la *πρᾶξις* epimelética, en cuanto auto-constitución ética de sí necesaria para el juego político de la comunidad; como voluntad de fundar esa misma comunidad no sobre el pasado incontestable de la tradición y del mito, sino sobre la presencia concreta de la «justicia»; y finalmente, como voluntad de constituir esa justicia de la libre comunidad y de la libertad

⁷⁹⁷ «Le fait demeure cependant que, dès l'apparition de la philosophie, la vie non philosophique aussi se voit obligée à s'expliquer de quelque manière avec celle-ci, elle se voit obligée à réfléchir et, de ce seul fait, elle assimile certains éléments de la philosophie.» («Sin embargo, el hecho reside en que, desde la aparición de la filosofía, también la vida no-filosófica se ve obligada a explicarse de alguna manera a través de ésta, se ve obligada a reflexionar y, por este solo hecho, asimila ciertos elementos de la filosofía [traducción mía, nda]»); en *idem*.

⁷⁹⁸ «C'est là ce qui fait la spécificité de l'Europe: c'est *uniquement en Europe* que la philosophie a pris naissance au sens de cet éveil par lequel l'homme se dégage de la tradition pour entrer dans le présent de l'univers, uniquement en Europe ou, plus précisément, en ce qui fut le germe de l'Europe - en Grèce.» («Esto es lo que marca la especificidad de Europa: es *únicamente en Europa* donde la filosofía surgió en el sentido de este despertar por el que el hombre se libera de la tradición para entrar en el presente del universo, sólo en Europa o, más precisamente, en lo que fue el germen de Europa, en Grecia [traducción mía, nda]»); en *idem*.

de la diferencia ética a partir de la evidencia apofántica del ente, es decir, sobre la base de la verdad de su manifestación⁷⁹⁹.

⁷⁹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 99-100.

4.1.7. *El problema de la resistencia: diferenciación ética del sujeto y acción política.*

Lo que hemos intentado esbozar en los capítulos precedentes, presentando brevemente sólo algunas de las innumerables indicaciones que proporcionó durante sus últimos cursos en el *Collège de France*, es el estudio global de Foucault sobre las prácticas del cuidado de sí. Como hemos visto, en esas prácticas el filósofo francés vislumbraba, por un lado, un principio de comprensión de la historia de la filosofía occidental y, por otro, unas posibles «formas de resistencia» contra un poder que encuentra en la Modernidad su principal campo de ejercicio en la formación de la subjetividad. Por eso, tales prácticas de sí debían ser analizadas, porque a través de ellas, podía vislumbrarse el ejemplo ético de la antigüedad, donde, para el individuo, el «cuidado de sí» simbolizaba no sólo la posibilidad de no «sufrir» los juegos de verdad que lo constituían como sujeto *del* poder, sino también la concreta posibilidad de tomar conciencia de sí (γνώθι σεαυτόν) en tanto que constitutivamente inscrito en esos mismos juegos (de verdad y de fuerzas), para «plegarse» (esto es, para dominar ese conjunto de dinámicas de las que él mismo es el resultado) y «desplegarse» (esto es, para dar a su vida y a su modo de ser una forma bella).

Las causas que parecen haber llevado a Foucault a estudiar esas prácticas de sí conciernen a dos órdenes diferentes de cuestiones. En relación con el primero (el orden de la teoría), se trataba, por un lado, de volver a formular la pregunta nietzscheana por el «sentido» (la cuestión genealógica del origen) y el «valor» (la cuestión selectiva del objetivo y el futuro) de la filosofía (¿qué ha sido?, ¿qué es?, ¿qué debería ser?); y, por otro, de volver a plantear el proyecto kantiano de la «crítica», articulado a partir de las dimensiones de la verdad («¿Qué puedo conocer?») y de la política («¿Cómo somos gobernados?»), de cuyo choque se originaría el destello de la dimensión de la ética («¿Cómo puedo gobernarme?»). Al contrario, en relación con el segundo orden, el de la práctica, tal como hemos procurado señalar anteriormente⁸⁰⁰, es necesario destacar, en el último Foucault, la importancia del problema de la resistencia a los poderes por medio de un proceso de auto-subjetivización ético-política: en efecto, esta cuestión es, para el

⁸⁰⁰ Cf. § 2.1.7. de la presente investigación.

filósofo francés, uno de los problemas más significativos no sólo a lo largo de toda su reflexión, sino sobre todo en los últimos años de vida, hasta el punto de que no parece descabellado vislumbrar, en la cuestión práctica de la «resistencia», el motivo que ha ocasionado el llamado «giro» foucaultiano hacia el estudio de las tecnologías de sí antiguas. En esta perspectiva, nos parecen significativas las palabras que usa S. Chignola a la hora de describir la relación entre filosofía y política tal como se manifiesta en Foucault:

En la modernidad, allí donde la relación entre filosofía y política se declina en términos directamente organizativos –es decir, allí donde, de Hobbes a Lenin, la praxis humana es puesta en relación de dependencia por un proyecto teórico que se plantea fundarla–, [...] la que se determina es, sin embargo, una catástrofe del sentido, que se presenta en términos irónicos y amargos para los filósofos. La entonación resistencial de la filosofía, su vocacional disponerse críticamente frente al poder [...] queda completamente consumido por el contacto con el poder y se transfigura en el resultado terrorista del pensamiento de Rousseau, en el desenlace pangermanista de Hegel, en el empleo nazi de Nietzsche, en la traducción/traición estalinista de la filosofía de Marx [...]. A la filosofía puede ser asignado un papel ulterior con respecto del poder. No el fundacional. Ni el pedagógico-profético-legislador por medio del que, para Foucault, la filosofía ha sido pensada, entre antigüedad y principio de la modernidad, como instancia correctiva o restitutoria en relación al cuerpo separado de la praxis. La filosofía puede asumir la función de un «reactivo» químico, capaz de sacar a la luz el poder como trama estratégica, nudo alrededor del que se combate, lugar vacío alrededor del que se contienen libertad y control [traducción mía, nda]⁸⁰¹.

⁸⁰¹ «Nella modernità, laddove il rapporto tra filosofia e politica si declina in termini direttamente organizzativi, in cui cioè, da Hobbes a Lenin, la prassi umana viene posta in relazione di dipendenza da un progetto teorico che si propone di fondarla [...] quella che si determina è tuttavia una catastrofe del senso che per i filosofi si presenta in termini ironici ed amari. L'intonazione resistenziale della filosofia, il suo vocazionale disporsi criticamente di fronte al potere [...] viene consumata senza resto dal contatto con il potere e si capovolge nell'esito terrorista del pensiero di Rousseau, in quello pangermanista di Hegel, nell'uso nazista di Nietzsche, nella traduzione/tradimento stalinista della filosofia di Marx. [...] Alla filosofia può essere assegnato un ruolo ulteriore rispetto al potere. Non quello fondativo. Né quello pedagogico-profetico-legislativo attraverso il quale essa si è pensata, tra antichità e prima modernità, per Foucault, come istanza correttiva o restitutiva in rapporto al corpo separato della prassi. La filosofia può assumere la funzione di un 'reativo' chimico in grado di portare alla luce il potere come trama strategica, nodo attorno al quale si combatte, luogo vuoto attorno al quale contendono libertà e controllo»: en CHIGNOLA, Sandro, «Biopotere e governamentalità», en *op. cit.*, pp. 91-92.

Muy en resumidas cuentas, la situación puede ser esbozada de la siguiente manera: lo que, en un primer momento, Foucault llama «resistencia» coincide con la idea elemental de la mera oposición pasiva a los poderes, dentro del marco de una «(micro)física del poder»: el poder se aplica a los cuerpos y éstos «resisten», en sentido lato, así como una viga «resiste» el peso de una carga. Ahora bien, este planteamiento es muy fecundo para esbozar, más que una teoría, una «analítica del poder», pero establece una situación donde la acción procede siempre «desde» el poder y la resistencia no se configura sino como respuesta y réplica.

El propio Foucault se había dado cuenta de lo que aquello significaba; más allá de las críticas (por ejemplo, en Deleuze⁸⁰²) a este modelo, por concebir una microfísica de las relaciones de fuerza (familia, escuela, relaciones amorosas, relaciones laborales) tan sólo a la luz de categorías que únicamente pueden funcionar en una «macrofísica del poder», el problema reside, como nota A. Gabilondo⁸⁰³, en saber cuál podría ser, dentro de esa estructura saturada de poder normalizante, el espacio para la constitución del individuo de sí *a partir de* sí mismo; ¿cómo y a qué precio una existencia puede ejercer la libertad, en tanto que estilización autónoma de su forma, si el propio individuo no es sino el producto de unas relaciones de poder anteriores a él? No parece ser casual el hecho de que, después de *La Volonté de savoir*, durante un «silencio editorial» de ocho años, Foucault haya empezado a ocuparse de la ética antigua: si, por un lado, en ese libro había coherentemente articulado una serie de herramientas para analizar las relaciones de fuerzas en nuestras sociedades, procurando mostrar las deficiencias de una teoría «soberano-jurídica» del poder, por otro, también había tropezado con un obstáculo que le desviaba hacia un callejón reflexivo sin salida.

Por lo tanto, creemos que el itinerario de Foucault después de 1976 debería interpretarse desde esta perspectiva, es decir, en tanto tanteo filosófico orientado hacia la

⁸⁰² Cf. DELEUZE, Gilles. «Deseo y placer», en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, trad. por J. Sáez, n. 23/1995, pp.12-20.

⁸⁰³ «El asunto no es ya simplemente qué son el poder o la libertad, sino en qué consiste el poder en tanto que relaciones de poder, y la liberación inscrita en prácticas de libertad, en las que cabe decir la verdad en el seno y en el marco de dichas relaciones, que son estrategias para conducir la propia conducta y la de otros. Así que la cuestión no es tanto la del análisis de un poder indeterminado, cuanto la de las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los Estados de dominación»; en GABILONDO, Ángel. «La creación de modos de vida», en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, intr., trad. y ed. a cargo de A. Gabilondo, Paidós, 1999, pp. 19-20.

problematización ético-política de las tecnologías de sí antiguas en relación con los modos de producción de la verdad (veridicción), a partir de la cual lograr una manera para pensar y practicar en la actualidad no sólo una genealogía del sujeto a partir de los dispositivos de poder-saber, sino sobre todo unas (nuevas) formas de subjetivación. De lo que ahora se trata, para Foucault, es de oponer a la producción de individuos desarrollada por los dispositivos de poder-saber, la producción alternativa de una subjetividad que no se conforme con la mera resistencia contra esos dispositivos, sino que instituya a partir de su autonomía ético-política. Como señala A. Gabilondo, «se reclama, en este sentido, una actitud y una serie de prácticas que, en definitiva, comportan un estilo y un modo de cuestionar filosófico que implican la crítica permanente de nuestro ser histórico y necesitan libertad»⁸⁰⁴.

En este sentido, así como, para Patočka, el «cuidado» coincide con la filosofía en cuanto «meta-posibilidad» de la existencia constitutivamente capaz de establecer una relación auténtica y propia con la verdad⁸⁰⁵, el estudio del cuidado de sí representa aquello que permitió a Foucault pensar una nueva (meta-)posibilidad de intervención ético-política —es decir, a partir de una nueva concepción de los poderes e interpretando la historia de Occidente como historia no tanto de los dispositivos de sujeción, sino de las formas de subjetivación (esto es, —como indica, una vez más, A. Gabilondo— de las maneras en las que «el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad»⁸⁰⁶), aquello que posibilita pensar (a través de esta «ontología histórico—crítica de nosotros mismos») una constitución ética de sí que contribuya a la formación de una nueva acción política, más allá de los límites de una concepción meramente física del poder, que sólo permite elaborarnos como sujetos de un saber o como sujetos de un poder.

Quizá no sea descabellado afirmar que la figura de esa nueva constitución ético-política, planteada a partir del estudio sobre el antiguo cuidado de sí, coincida también con la de ese «perpetuo disidente» que Foucault ya había perfilado, como hemos señalado anteriormente⁸⁰⁷, a propósito de la discusión sobre el «caso Croissant». Después de todo,

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁸⁰⁵ Cf. § 3.1.9. de la presente investigación.

⁸⁰⁶ GABILONDO, Ángel. «La creación de modos de vida», en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, pp. 19-20.

⁸⁰⁷ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación

como señala S. Chignola, el «perpétuel dissident» foucaultiano se identifica con ese personaje

que rechaza radicalmente el sistema de reglas en el que vive; cuya misma existencia desatiende la centralización jurídica, deserta el imperativo del poder y se mueve, en cambio, en relación con una pretensión de libertad, un «droit à vivre, à être libre» [traducción mía, nda]⁸⁰⁸.

⁸⁰⁸ «Croissant non è il militante di un possibile rovesciamento rivoluzionario del potere [...] ma il «perpétuel dissident» che rifiuta radicalmente il sistema di regole in cui vive; colui la cui esistenza stessa disattende la centratura giuridica, diserta l'imperativo del potere e si muove piuttosto in rapporto ad una pretesa di libertà, un 'droit à vivre, à être libre'»); en CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, 2014, p. 108.

4.1.8. Cuidado del alma como *πρᾶξις* de sí: la acción en Aristóteles y el problema de la resistencia.

Según lo mostrado anteriormente, es posible afirmar que, para Patočka, a partir de Platón la filosofía en tanto que cuidado se configura como descubrimiento de la eternidad del alma en su relación consigo misma: en los términos de su fenomenología asubjetiva, esto significa que al desvelarse como elemento de aquella verdad eterna que es el movimiento de manifestación, el alma se determina y su aspiración hacia la unidad la concentra, la intensifica, le da una forma sólida⁸⁰⁹.

Ahora bien, si es cierto que Platón ha sido el primero en inaugurar el problema del cuidado del alma en estos términos, a continuación –nota el filósofo checo– sería Aristóteles quien plantearía, por primera vez, la cuestión de la problematicidad de la acción humana en relación con la verdad⁸¹⁰. En efecto, sin nombrar directamente la ἐπιμέλεια, partiendo de la idea de que la manifestación de una cosa coincide con su movimiento de desocultamiento y desarrollo «en la plenitud de su presencia»⁸¹¹, Aristóteles intuye que, dentro de ese movimiento del mundo, el movimiento particular de la existencia humana se identifica con aquello que permite a las cosas aparecer y relacionarse entre sí. La acción es, pues, un «modo de la verdad»⁸¹²:

El movimiento del ser humano –en tanto que humano– estriba en el hecho de que el hombre es capaz de entender los movimientos del resto de los seres, de recogerlos en sí mismo y de llenarse con ellos, de asignarles un lugar en sus pensamientos, en su propia

⁸⁰⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., pp. 134-136.

⁸¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 231. En relación con su original lectura de la filosofía aristotélica, desarrollada sobre todo durante el curso de 1973 llamado *Platón y Europa*, parece oportuno citar las palabras del mismo Patočka: «Bien sûr, il y a chez Aristote bien d'autres choses encore, et cela se complique surtout par sa doctrine de la φύσις, qui aurait aussi besoin d'être explicitée plus avant. L'exposé que je vous fais maintenant n'est pas très orthodoxe» («Desde luego, en Aristóteles hay todavía mucho más [acerca del cuidado del alma, nda] y esto se complica sobre todo por su doctrina de la φύσις, que debería ser aclarada más adelante. La exposición que les acabo de presentar no es muy ortodoxa [traducción mía, nda]»); en *ibidem*, p. 232.

⁸¹¹ «Le dévoilement de la chose dans sa figure véritable est le mouvement propre de la chose qui sort du retrait pour se déployer dans la plénitude de sa présence et sombrer de nouveau dans l'absence» («El desvelamiento de la cosa en su verdadera figura es el movimiento propio de la cosa que sale del recogimiento para desarrollarse en la plenitud de su presencia y caer de nuevo en la ausencia [traducción mía, nda]»); en *ibidem*, p. 203.

⁸¹² Cf. *ibidem*, p. 231.

existencia. También Aristóteles dice que la naturaleza propia de nuestro ser, es decir, nuestra *psyché*, nuestra alma, son las cosas. El alma es el lugar de las cosas, no en el sentido material, sino en el sentido de que, en ella, las cosas se manifiestan como son. El alma es εἶδων εἶδος, forma de todas las formas y el lugar de todas las formas [traducción mía, nda]⁸¹³.

La existencia se hace cargo de todo lo que aparece, recogiendo y reuniendo en sí, convirtiéndose en el lugar donde las cosas se manifiestan. Por lo tanto, el alma no sería, de acuerdo con la doctrina platónica, esa realidad que pre-existe a los entes y cuya sólida determinación depende de su movimiento vertical hacia la contemplación de las ideas eternas, sino una posibilidad que todavía no es y que, sin embargo, «se realiza» englobando en sí todas las determinaciones –es decir, en el movimiento horizontal de búsqueda de los principios de realización de algo que todavía no existe–. En lugar de las ideas necesarias, eternas y previamente dadas, mediante el cuidado del alma como movimiento general de la existencia, Aristóteles plantea la cuestión de lo que está por hacer, de lo que no está por encima de las cosas, sino en su potencia⁸¹⁴.

Este aspecto es muy importante, para Patočka, en la medida en que introduce el problema de la «actitud práctica» en el discurso del cuidado. En efecto, a partir de la acción como dimensión originaria de la verdad, la cuestión de la filosofía aristotélica ya no será la del criterio por el que ha de medirse el hombre, sino la de la acción efectiva en la que el individuo debe decidirse, en la medida en que la existencia humana es el único ser que, en la elección de su vida y en su realización, crea algo que no existe, algo que se determina sólo en la dimensión de la contingencia. En otras palabras, en el cuidado del alma aristotélico, la intuición moral se configura como una comprensión de sí, como

⁸¹³ «Le mouvement de l'être humain –en tant qu'humain- réside en ceci que l'homme est à même de comprendre les mouvements de tout le reste des êtres, de les recueillir en lui et de s'en remplir, de leur assigner une place dans sa pensée, dans son existence propre. Aussi Aristote dit-il que la nature propre de notre être, c'est-à-dire de notre psyché, de notre âme, ce sont les choses. L'âme est le lieu des choses, non pas au sens matériel, mais en ce sens qu'en elle les choses se manifestent comme elles sont. L'âme est εἶδος εἶδων, forme de toutes formes et lieu de toutes formes»: en *ibidem*, p. 206.

⁸¹⁴ «Dans l'action humaine, qui est aussi une compréhension *sui generis*, une compréhension de soi-même, l'Idée platonicienne ne nous sera d'aucun secours –parce que l'Idée platonicienne concerne ce qui est toujours, ce qui *est déjà*, alors que nous avons besoin des principes de la réalisation de quelque chose qui *n'est pas encore*, qui n'existe pas» («En la acción humana, que es también una comprensión *sui generis*, una comprensión de sí mismos, la Idea platónica no será de ninguna ayuda –ya que la Idea platónica concierne a lo que es siempre, a lo que *ya es*, mientras que nosotros necesitamos de principios de realización de algo que todavía no es, que no existe [traducción mía, nda]»): en *ibidem*, p. 211.

«ἀληθεύειν», como verificación y «desvelamiento de lo que yo soy»⁸¹⁵. El hombre, para Aristóteles, no lleva a cabo ese desvelamiento de sí dirigiendo la mirada hacia la mismidad del alma, para capturar su esencia intemporal en la pertenencia a un «mundo otro» (tal como ocurre en Platón), sino actuando en la contingencia de su vida, creando algo que todavía no existe. Por medio de su noción de ἐπιμέλεια, la gran novedad que, respecto a Platón, Aristóteles aportaría a la historia del pensamiento occidental no es, para Patočka, sino la idea de que la «originalidad» de la existencia humana reside en la coincidencia entre el descubrimiento y la formación de sí como βίος, esto es, en la manifestación del sujeto en tanto que auto-constitución de sí a partir de su acción contingente en el mundo (de los entes):

La fuerza y la originalidad de la vida se deben a que, en su vida, el hombre se descubre a sí mismo y se da una forma. La formación de sí y el descubrimiento de sí son una sola y única cosa. Hay una verdad moral que no se refiere a algo que ya estaría allí. En el mundo moral, nosotros somos «creadores» [traducción mía, nda]⁸¹⁶.

Según Patočka, al igual que Platón, también Aristóteles plantea su filosofía en tanto que cuidado a partir de tres ejes fundamentales. La primera dimensión de este despliegue –que, a partir de la problematicidad de la acción, caracterizaría la tradición filosófica occidental al igual que la doctrina platónica– corresponde a la ontología sistemática aristotélica, como doctrina filosófica cuyo objeto se transforma «de ἰδέα en ἐνέργεια»⁸¹⁷, allí donde los principios primeros de Platón (el «Uno» y la «Díada»⁸¹⁸) son interpretados por Aristóteles como «materia» y «forma». La segunda dimensión, en

⁸¹⁵ «Qu'est-ce qui est dévoilé par l'intuition morale? C'est une compréhension de soi, un dévoilement de ce que je suis» («¿Qué es lo que revela la intuición moral? Es una comprensión de sí, un desvelamiento de lo que yo soy»): en *ibidem*, p. 231.

⁸¹⁶ «La force et l'originalité de la vie tiennent à ce fait que dans sa vie l'homme se découvre lui-même et se donne une forme. La formation de soi et la découverte de soi sont une seule et même chose. Il existe une vérité morale qui ne se rapporte pas à quelque chose qui serait déjà là. Dans le monde moral, nous sommes des «créateurs» : en *ibidem*, p. 221.

⁸¹⁷ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 126.

⁸¹⁸ Es preciso señalar que Patočka acepta sin restricciones la interpretación de Platón en función del «nuevo paradigma», es decir, a partir de la recuperación de las doctrinas no escritas, hasta el punto de que, al situar el núcleo central de esas doctrinas en el nexo estructural y dinámico entre el «Uno» y la «Díada», vincula este núcleo al momento central de su fenomenología asubjetiva, allí donde considera la manifestación como «l'apparition de l'unité dans le multiple, en de multiples modes de donnée» («la aparición de la unidad en la multiplicidad, en múltiples modos de datidad») (cf. PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, op. cit., p. 109) o como «l'identité de la chose à travers différents modes de donation, sous différents aspects, dans différentes perspective» («la identidad de la cosa a través de diferentes modos de donación, bajo diferentes aspectos, en diferentes perspectivas») (cf. *ibidem*, p. 37).

cambio, coincide con una doctrina política de la vida filosófica en la sociedad y en la historia, doctrina de una comunidad donde la ἐπιμέλεια no sólo es posible, sino que constituye el centro de toda la vida política –y, por ello, el eje del proceso histórico–. Y, finalmente, la tercera dimensión corresponde a una doctrina moral del alma, en tanto que principio de la existencia individual, expuesta a la prueba fundamental del βίος, entendida como la experiencia del desvelamiento de sí de la existencia humana en su proceso de formación práctica.

Ahora bien, detrás de esta interpretación patočkiana acerca del cuidado en Aristóteles, se ocultan unos objetivos que, para aquello que aquí nos convoca, conviene poner de manifiesto. En primer lugar, al plantear una distinción en la historia filosófica de Occidente entre una modalidad del cuidado (doctrina platónica) centrada en el conocimiento de sí en la relación con la estabilidad y la eternidad del Ser y una modalidad del cuidado (doctrina aristotélica) centrada en el desocultamiento de sí mediante una πρᾶξις creadora que la existencia humana puede desarrollar en la contingencia del mundo, el blanco de Patočka parece corresponder a la determinación del terreno donde inscribir su propio proyecto filosófico. En efecto, en su filosofía fenomenológica «asubjetiva», el cuidado se refiere a una actitud práctica, es decir, a ese movimiento de la existencia (anterior a toda distinción entre el ámbito práctico y teórico) que se hace cargo del estilo de vida individual para forjarlo en relación con la verdad del movimiento de la manifestación. En otras palabras, el cuidado es esa πρᾶξις que se desarrolla a lo largo de la vida, un actuar que va a formar y a transformar no sólo los fenómenos que aparecen, sino también la subjetividad a la que tales fenómenos se manifiestan.

En segundo lugar, en su adhesión a lo que Volpi ha definido como la «ontologización» de la πρᾶξις aristotélica⁸¹⁹ planteada por Heidegger, el objetivo de la reflexión patočkiana es la libertad en la acción autónoma que se determina a sí misma. En efecto, no parece desacertado interpretar en este sentido la posición expresada por Patočka en los *Ensayos heréticos*, allí donde la cuestión consiste en pensar la acción enfrentada al poder. La idea de un cuidado entendido como πρᾶξις autónoma de sí y de los otros parece ser útil para justificar filosóficamente la posibilidad de una «resistencia», ya que proporciona la idea de una libertad plena y real sólo en medio de la tensión

⁸¹⁹ Cf. VOLPI, Franco. «È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"», en *op. cit.*, p. 300. Cf. también VOLPI, Franco. «L'etica rimossa di Heidegger», en *Micromega*, 2, 1996, pp. 147-148.

comunitaria que se expresa en la horizonte de la lucha, es decir, a partir de la categoría de πόλεμος⁸²⁰:

Es importante comprender que es precisamente *aquí* donde se interpreta el verdadero drama de la libertad; la libertad no empieza «solamente después», una vez terminada la lucha; por el contrario, su lugar está precisamente en esa lucha... y tal es el *punctum saliens*, la cima desde lo alto de la cual se puede abarcar de una ojeada todo el campo de batalla. Es importante comprender que los que se hallan expuestos a la presión de la Fuerza son libres, más libres que aquellos que, permaneciendo en la retaguardia, asisten a la lucha como simples espectadores preguntándose ansiosamente si también les llegará el turno y cuándo⁸²¹.

Por lo tanto, si es cierto que en el origen de la historia (de Europa, esto es, de la historia de Occidente), política y filosofía coinciden⁸²² (precisamente allí donde la existencia humana se desvincula del mero movimiento de la supervivencia, de la aceptación del sentido previo, y empieza a vivir en función de sí misma⁸²³), ello se debe a que tan sólo a partir de ese inicio se abre el espacio «polemológico» de la libertad *en y mediante* el que, al exponerse, la existencia encuentra el mundo. Se trata del triple movimiento de la filosofía en tanto que cuidado, que supone una «conversión»⁸²⁴

⁸²⁰ La cuestión del «conflicto», del πόλεμος, está en el núcleo de la filosofía de la historia desarrollada en los *Ensayos heréticos*, allí donde (como acabamos de ver) el tema de la libertad se desarrolla a partir de una idea de cuidado práctico que, al determinarse como tal, resiste al control ejercido por el poder. En efecto, para Patočka, el significado de πόλεμος no es sólo «fenomenológico» (como hemos indicado en § 3.1.3 y § 3.1.4. de la presente investigación), en el sentido del conflicto en la esfera del fenómeno donde y mediante el cual la existencia se manifiesta, sino que también representa la ley de la comunidad política, el principio de la unidad en la discordia y en la lucha. Luchar los unos contra los otros, abrir conflictos que mantienen una red de relaciones: este es el modo de instaurarse una πόλις, de constituirse una comunidad política. Vivir la relación con los otros, defendiéndose de la dimensión masiva abierta por los otros, significa crear una comunidad, cuya potencia está por encima de las partes. Ahora bien, según Patočka, tal potencia es πόλεμος: a partir de aquí se originan todas las leyes y las constituciones del ser humano. Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 161-162.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 159.

⁸²² Como señala Edward Findlay en el comienzo de su trabajo sobre el valor ético y político que la obra de Patočka puede representar en el contexto posmoderno: «Jan Patočka, like his model Sócrates, signaled that there was an unbreakable relationship between politics and philosophy, between truth and the realm of our social being» («Jan Patočka, como su modelo Sócrates, ha señalado que hay una relación inquebrantable entre política y filosofía, entre la verdad y el reino de nuestro ser social [traducción mía, nda].»): en FINDLAY, Edward. *Caring for the soul in a postmodern age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, op. cit., p. 1.

⁸²³ Cf. § 3.1.12. de la presente investigación.

⁸²⁴ Para referirse a esta noción, muy importante en su planteamiento, Patočka usa los términos griegos «μετανοεῖν», «μετάνοια» y «μετανόησις» (cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre*

mediante la cual la existencia, al separarse activamente de aquella indiferencia característica de la actitud pre-histórica, empieza a confrontarse con la problematicidad inscrita en la manifestación de los entes; que plantea una perturbación mediante la que, al exponerse al encuentro con la alteridad, la vida humana se hace cargo de la vida en comunidad, formulando el problema de su estructura; y, finalmente, que origina un giro mediante el que la existencia, al plantear la cuestión del sentido, se manifiesta como la dimensión (ψυχή) que ha de ser conocida y el objeto (βίος) que ha de ser cuidado para enfrentar la problematicidad de la manifestación (de la verdad) y la de la justicia (de la comunidad).

la filosofía de la historia, op. cit., p. 96-97 e *ibídem*, p. 160) o habla de «giro» y «con-versión» (cf. *ibídem*, p. 166).

CONCLUSIONES FINALES

Hay quienes defienden que si el pensar en camino (junto a ese *élan* dubitativo que lo lleva al límite resbaladizo de su propia posibilidad) es análogo a la dinamita nietzscheana, entonces una tesis doctoral de filosofía debiera coincidir, necesariamente, con el vuelo de la hegeliana lechuza de Minerva. Para corroborar su opinión alegan que, al fin y a la postre, lo que suele denominarse «tesis doctoral» –aunque *teóricamente* debería coincidir con un proyecto de investigación que aporte algo valioso a la comunidad «científica» en la que su autor pretende inscribirse–, por lo general, no corresponde sino a ese mero ejercicio académico necesario para permitir a quien lo lleva a buen puerto entrar a formar parte del estrecho círculo de especialistas en la materia. Más aún en el caso de la filosofía –agregan–, disciplina cuya irónica suerte dispondría, por otra parte, que la misma posibilidad de su desarrollo pase precisamente por un cuestionamiento previo y fundamental de la oportunidad de aplicar la categoría de ciencia a su discurso.

Hay otros, empero –ya que (advierten) el auténtico filosofar siempre ha de interponer un «empero» entre un aserto y su confirmación–, que recuerdan cómo en contadas ocasiones (y citan al propio Foucault de la *Histoire de la folie*, al Deleuze de *Différence et Répétition* o hasta al Koselleck de *Kritik und Krise*), incluso una tesis doctoral de filosofía puede reflejar una serie de conclusiones tremendamente creativas, aunque sean dispersas y contradictorias, que la convierten en algo más que una mera tesis.

Nosotros, sin pretender inscribirnos en ninguno de los dos anteriores bandos mencionados (en la medida en que estamos más interesados en el problema de la posibilidad y de la reivindicación hoy en día de una filosofía como actitud ético-política de corte crítico), no sabemos si nuestro trabajo cumpla con la necesidad académica de aportar algo realmente valioso a la investigación filosófica. Sin embargo, habiendo llegado al momento de finalizar el presente escrito, hemos forzosamente de recorrer las etapas de nuestro camino, tratando de establecer algunas conclusiones finales, aun cuando éstas tengan un carácter provisional. Por ende, después de haber examinado algunos de los aspectos más trascendentes de la obra de Heidegger, de Foucault y de Patočka, hemos de dar cuenta no sólo de los resultados alcanzados, sino también de las preguntas

suscitadas por nuestro trabajo, indicando incluso los nudos que aún quedan por desatar y que podrían dar pie a futuras investigaciones.

No cabe la menor duda de que, de entrada, podríamos señalar que, a lo largo de nuestra investigación, partiendo de la pregunta planteada por Patočka y Foucault por el valor y el sentido del ejercicio filosófico en el mundo contemporáneo, nos hemos ocupado de analizar los ejes temáticos alrededor de los cuales sus planteamientos manifiestan su proximidad.

De ahí, podríamos añadir, que aquello que nos ha indicado el camino a recorrer haya sido la investigación ontológica de Heidegger, el cual ha tenido el mérito de sustraer el problema de la relación entre existencia y verdad del angosto terreno de la epistemología, para volver a atribuirle, a través de una determinación de la vida humana en términos de cuidado, ese fundamental carácter crítico y poiético que, según Heidegger, la filosofía en tanto que metafísica (y, sobre todo, en tanto que subjetivismo moderno) había invalidado.

Asimismo, podríamos informar que la segunda parte de nuestro trabajo ha sido ocupada por la demostración de que el propio Foucault, modulándolo de diferentes maneras (saber y poder) a lo largo de su investigación, había recogido ese problema tan decisivo en Heidegger y, articulándolo en la pregunta por la posibilidad de nuevos procesos de libre subjetivación ética y política, había acabado por identificar la filosofía con esa práctica crítica (ἐπιμέλεια) que plantea el problema de la relaciones entre verdad y «sí mismo», identificando a este último ora con el principio incorpóreo de la ψυχή, ora con la facticidad del βίος; pero siempre a fin de impulsar la capacidad de los individuos para vincularse de manera cada vez diferente con la verdad.

Y, claro está, finalmente podríamos concluir agregando que, en la tercera parte de nuestra investigación, hemos mostrado que, en cambio, en Patočka el problema de la relación entre subjetividad y verdad se perfila como la cuestión del vínculo entre existencia y manifestación, por lo que, en el marco de las investigaciones fenomenológicas del autor checo, la subjetividad queda definida como ese episodio «dinámico», producido por el movimiento onto-genético de la manifestación, que se ubica entre entes y mundo, vinculándolos según el modelo agónico del πόλεμος. Un episodio del que, sin embargo, según Patočka, también hay que señalar la posibilidad de

una producción autónoma y no sólo la contingencia que lo define. Y de ahí –podríamos concluir– que se haya desarrollado el estudio patočkiano de la filosofía en tanto «cuidado del alma», es decir, en cuanto proyecto ontológico, político y ético que no sólo ha marcado el desarrollo de la historia de Occidente, sino que incluso puede funcionar, según Patočka, como paradigma de actitud crítica y del compromiso ético-político para una vida vivida «*en la verdad*».

Podríamos hacer todo esto –y la verdad es que tal vez acabemos de hacerlo–. No obstante, nos gustaría arrojar luz sobre los principales resultados de nuestra investigación, recorriéndola de una manera quizá menos didascálica, pero igualmente rigurosa.

Para empezar, el tema de la «reivindicación» de la filosofía como cuidado, o mejor dicho, como práctica del «cuidado»: en efecto, el tema principal que nos ha permitido aproximar a dos autores tan diferentes, por vivencias y por planteamientos teóricos, es, sin duda, el objetivo de mostrar que, para ambos, la filosofía se articula (es decir, debería articularse) no como un método, sino como una praxis ética, como un estilo de vida, como un ejercicio de sí. Se trataría de practicar la filosofía, más que de indagar su esencia ontológica: traducirla en gesto, hacer de ella una experiencia. Mediante la identificación del cuidado con aquello que desde hace más de dos mil años se ha llamado «filosofía», Foucault y Patočka (pasando por Heidegger) han tratado de indicar ese acontecimiento en la cultura humana mediante el que se funden, en una única actitud, sujeto del enunciado y sujeto de la acción, análisis y movimiento, λόγος y ἔργον, atrevimiento y contingencia.

Así, a través de Patočka y Foucault, hemos sido llevados a la paradoja de una filosofía que es una práctica ética «libre» porque es «crítica», y es «crítica» porque es «verdadera». En efecto, como hemos puesto de relieve, lo que ambos autores, recogiendo la lección heideggeriana, ponen en entredicho es el paradigma de la verdad como *adaequatio*. En el caso de Foucault, el valor de verdad de la filosofía en tanto que cuidado no puede desligarse del compromiso de la subjetividad que la practica y a cuya alteridad vincula su vida. Asimismo, Patočka se pregunta por un movimiento de la verdad (de la aparición) cuyo rasgo esencial no se caracteriza por la conformidad entre entendimiento y ente, sino que es definido por esa alteridad que expone la vida humana a la problematicidad de lo real, perturbando el orden pre-categorial en el que el sujeto procura fundar sus certezas.

Ahora bien, como hemos evidenciado a lo largo de nuestro trabajo, el hecho de promover el vínculo con la verdad a través de la figura del cuidado también significa remitir a la filosofía en tanto que práctica ética a su valor político (Foucault) y polémico (Patočka): si hay relación, ésta sólo puede pensarse en los términos de una relación (conflictiva) de fuerzas. Dicho de otro modo, el hilo conductor que une el cuidado de sí evocado por Foucault al cuidado del alma patočkiano no radica en la uniformidad del consenso, sino en la pluralidad del disenso. La operación es muy diferente a la sugerida por autores contemporáneos como, por ejemplo, Anthony Giddens o Ulrich Beck. No se trata de buscar una conciliación, mediante la que cada individuo pueda al fin asegurarse un espacio mínimo de libertad y felicidad dentro de una realidad social fijada alrededor de unos valores compartidos e indiscutibles. El problema fundamental, tanto para Patočka como para Foucault, no estriba en definir esa práctica que permita consensuar el pacto unívoco de un orden definitivo, sino en hacer centellear el relámpago de la verdad traduciéndolo en un ejercicio ético y político disconforme, imprevisto y chocante respecto de la retórica normalizadora del poder y de los «lemas del día». La paz absoluta (hoy neoliberal) es tan falsa como totalitaria. La ruptura que la praxis filosófica provoca en la trama comunitaria radica en la indicación de una original posibilidad de vida basada en la verdad. Una conducta «franca», una actitud «herética» que, por un lado, se plantea como cuidado de sí que practica nuevas maneras de constituirse (los individuos y los grupos) como sujetos autónomos dentro de la comunidad en la que viven; y, por otro, se manifiesta como cuidado de la πόλις, es decir, como rechazo crítico del régimen de verdad vigente, que apunta a su transformación política.

Por eso, para nuestros autores, aquello que cada vez de nuevo abre la dimensión política coincide, respectivamente, con el movimiento de apertura y con el gesto crítico (incluso en su «escandalosa» versión cínica) a través de los cuales la existencia se libera del chantaje de la supervivencia, en el caso de Patočka, y de la coacción de las técnicas de «sujeción» (*assujettissement*), en el caso de Foucault. Aquello en lo que ambos autores hacen hincapié es el elemento de discontinuidad introducido por un acontecimiento como el de la actitud epimelética de la filosofía. Un acontecimiento –potencialmente siempre renovable– de sublevación y resistencia que, pese a ser insignificante, menor y «gris», ha de cumplir con el objetivo de caracterizar en el tiempo (o, por lo menos, intentarlo) la andadura imprevisible de la política y el terreno quebrado de la historia.

En este sentido, por lo tanto, lo que también hemos tratado de poner de relieve mediante nuestra investigación es el hecho de que la mayor aportación brindada por esos dos planteamientos –en teoría muy diferentes, pero en realidad tan próximos– no sólo estriba en su capacidad de articular la figura de una filosofía que, a partir de una lectura original de su historia, reivindica para sí un novedoso papel crítico en el juego ético y político contemporáneo, sino en su capacidad de suscitar, con asombrosa antelación, esas cuestiones candentes que nos corresponden y nos interpelan hoy en día.

Nos referimos, por ejemplo, al problema vuelto a plantear por Rahel Jaeggi en su última obra titulada *Kritik von Lebensformen*⁸²⁵, allí donde la autora alemana plantea la pregunta por las «formas de vida». ¿Cómo deberíamos vivir? O mejor dicho: ¿podemos evitar que nuestras formas de vida, entendidas como configuraciones sociales de naturaleza histórica, y no como opciones individuales, se queden expuestas a condiciones enajenantes, de dominación y coacción, que obstaculizan o arrestan el proceso de su desarrollo? O lo que es lo mismo: ¿las actuales sociedades capitalistas brindan las condiciones fácticas de posibilidad para que nuestras formas de vida puedan progresar? ¿O quizá, en cambio, cooperan para socavarlas, mediante su patente injusticia, mediante el recurso constitutivo a la explotación de todo ser viviente y de todo objeto material, mediante las crisis periódicas, mediante los modos y los estilos de vida que plasman y exigen?

El hecho de plantear estas cuestiones aparentemente sólo éticas significa reafirmar la necesidad, señalada claramente por Patočka y Foucault a través de sus reflexiones sobre la filosofía en tanto que cuidado, de volver a atribuir a la reflexión filosófica algunos de los objetivos más trascendentes y propios de la crítica social. En otras palabras, de lo que se trata es de repensar en términos éticos las carencias constitutivas de las estructuras socio-económicas de nuestro convivir. El ámbito ético tradicional de la búsqueda de la vida buena, aunque declinado desde la perspectiva negativa de las dinámicas de dominación, se ve, por lo tanto, nuevamente reubicado en el centro de la discusión filosófica hodierna y, a su vez, ulteriormente ampliado.

Sin embargo, la herencia que nuestros dos autores representan para el debate filosófico actual no se agota aquí. En efecto, desde Alain Badiou a Slavoj Žižek, desde

⁸²⁵ JAEGLI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp, 2013.

Judith Butler a Ernesto Laclau, pasando por Toni Negri, Micheal Hardt, Paolo Virno, Jacques Rancière y Roberto Esposito, ¿acaso la cuestión fundamental de la reflexión actual no pasa justamente por el problema ético y filosóficamente crucial para Foucault y Patočka de reformular las nociones de «sujeto» y de «verdad», no sólo para salvarlas de la crítica posmoderna y, a través de ellas, explicar los acontecimientos históricos de la actualidad, sino también para incidir críticamente en nuestro presente? Nos parece que el otro importante legado que ambos autores brindan al pensamiento actual no estriba en el problema de cómo construir una «filosofía» de las rebeliones, sino en la indicación de la necesidad de proporcionar el paradigma de una práctica filosófica que se proponga como herramienta para el desarrollo de nuevos procesos de subjetivización ética y política dentro de los conflictos que, constitutivamente, se sedimentan en el fondo de la comunidad, agitándola sin cesar.

Por otra parte, si es cierto que a lo largo del siglo XX se ha declarado repetidamente que la filosofía había llegado a su fin y en su última década lo mismo se ha dicho sobre la historia (Fukuyama) y la política (Kurtz⁸²⁶), los planteamientos de Patočka y Foucault también preludian aquello que se iría afirmando en el inicio del siglo XXI, a saber: una estrepitosa refutación de esas hipótesis. En efecto, como hemos evidenciado anteriormente, en su reflexión sobre la necesidad de una filosofía en tanto que actitud ético-política de corte crítico, la política, la historia y la propia filosofía se instalan en el centro de la escena casi de la mano: algo que atañe profundamente al pensamiento actual, allí donde la práctica filosófica ha vuelto a fundamentarse en la tarea de construir conceptos capaces de ser empleados como herramientas para hacer frente ética y políticamente a las cuestiones de su tiempo.

⁸²⁶ KURZ, Robert. «Der Ende der Politik. Thesen zur Krise des warenförmigen Regulationssystems», en *Krisis. Beiträge zur kritik der warengesellschaft*, 14, Horlemann Verlag, 1994, pp. 75-113. El texto ha sido traducido sólo al italiano y se encuentra en: KURZ, Robert. *La fine della politica a l'apoteosi del denaro*, trad. it. de A. Jappe, manifestolibri, 1997. Para Kurz, la política no es una categoría ontológica, intemporal, así como no lo son el trabajo y la economía. Muy al contrario, tras surgir en el seno de las sociedades modernas (cuya forma de totalidad es, para Kurz, la economía de mercancía) como única instancia reguladora capaz de instaurar relaciones directas entre los «sujetos de mercado» particulares, después de la segunda guerra mundial la política «muere» en la medida en que, quedando sometida a un proceso de consunción de los medios económicos del Estado producido por una contracción de la acumulación capitalista, paulatinamente se reducen sus posibilidades de intervención, hasta agotarse definitivamente. Ahora bien, lo más interesante es que, a partir de esta tesis, Kurz también señala que aquello que entra en crisis no es sólo la política, sino también esa crítica social que, aunque en cuanto «reverso», formaba parte integrante del «mundo» de la política.

Así pues, ya se trate del sujeto político descentrado de la «multitud posfordista» (Negri, Hardt, Virno) o del «pueblo» (Laclau); ya se trate del «sujeto de género» (Butler), del sujeto «fiel» y «militante» (Badiou) o de las «identidades flexibles» (Rancière), el problema que está en la base de todos estos planteamientos coincide con la misma cuestión que hemos hallado en el núcleo de las investigaciones de Foucault y Patočka: ¿cómo afirmar el tránsito de la indeterminación ontológica de *una* vida a la determinación ético-política de *la* vida? ¿Cómo asegurar el paso desde el acontecer anónimo del Ser a la contra-actuación ética y política de una Singularidad crítica? ¿Cómo articular en medio de la impersonalidad uniformizadora del Πόλεμος la cadena epimelética de la «solidaridad de los perturbados»?

Creemos que es aquí, en el límite desigual dibujado por estas preguntas, donde parece jugarse uno de los sentidos fundamentales tanto de los planteamientos, tan próximos en su distancia, de Patočka y Foucault, como de la práctica filosófica actual.

Y es también aquí, a partir de la silueta accidentada que estos interrogantes perfilan, donde se nos hace preciso poner fin a nuestra investigación. Con la necesidad –y la esperanza– de que ésta no desemboque en el sosiego de una llegada, sino que confluya en la inquietud de un preludio.

Punto e a capo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin. *Augustinus und der Neoplatonismus*, en *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, en *Gesamtausgabe*, vol. 60, Klostermann, 2011, 2a ed.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit (1924)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 64, Klostermann, 2004 [tr. cast., *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*, trad. de J. Adrián Escudero, Herder, 2009].

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*, en *Gesamtausgabe*, vol. 10, Klostermann, 1997 [tr. cast., *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Serbal, 1991].

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, Klostermann, 1983 [tr. cast., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007].

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 24, Klostermann, 1975 [tr. cast., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, 2000].

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, en *Gesamtausgabe*, vol. 17, Klostermann, 1994 [tr. cast., *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. de Juan José García Norro, Síntesis, 2008].

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 58, Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. en *Gesamtausgabe*, vol. 3, Klostermann, 1991 [tr. cast., *Kant y el problema de la metafísica* (1929), trad. de Gred I. Roth, revisión de Elsa C. Frost, Fondo de Cultura Económica (México), 2ª ed., 1996].

HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 21, Klostermann, 1995, 2a ed. [tr. cast., *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de J. Alberto Ciría, Alianza, Madrid, 2004].

HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 26, Klostermann, 2007, 3ª ed. [tr. cast., *Principios metafísicos de la lógica*, trad. de Juan José García Norro, Síntesis, Madrid, 2009].

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, en *Gesamtausgabe*, vol. 63, Klostermann, 1988 [tr. cast., *Ontología. Hermeneutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, 1999].

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, en *Gesamtausgabe*, vol. 63, Klostermann, 1988 [tr. cast., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, 1999].

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, en *Gesamtausgabe*, vol. 62, Klostermann, 2005 [tr. cast., *Intepretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, trad. parcial de J. Adrián Escudero, Trotta, 2002].

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, en *Gesamtausgabe*, vol. 61, Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*, en *Gesamtausgabe*, vol. 19, Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, en *Gesamtausgabe*, vol. 20, Klostermann, 1979 [tr. cast., *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime Aspiunza, Alianza, 2006].

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe*, vol. 20, Klostermann, 1994, 3ª ed. [tr. cast., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad de J. Aspiunza, Alianza, 2006].

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, 17ª ed. [tr. cast.: *Ser y tiempo*, tr., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, 2003, 2ª ed.].

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, en *Gesamtausgabe*, vol. 34, Klostermann, 1988 [tr. cast., *De la esencia de la verdad. sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. de J. Alberto Ciria, Herder, 2007].

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, 1976, 16ª ed. [tr. cast.: «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, tr. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, 2000, pp. 93-108].

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, 1976 [tr. cast., *Hitos*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, 2007].

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 56/57, Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*, 2007. [tr. cast., *Tiempo y Ser*, trad. de M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, 2009. Se trata de la traducción de la primera parte].

HEIDEGGER, Martin., FINK, Eugen. *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, ed. de F.-W. con Hermann, Klostermann, 1970.

ESTUDIOS SOBRE MARTIN HEIDEGGER

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de F. Duque, Alianza, 1993, 2ª ed.

DELEUZE, Gilles. «Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry», en *Critique et clinique*, Minuit, 1993, pp. 115-125 [tr. cast, «Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry», en *Crítica y clínica*, trad. de Thomas Kauf, Anagrama, 2009, pp. 128-140].

VOLPI, Franco. «L'etica rimossa di Heidegger», en *Micromega*, 2, 1996, pp. 147-148.

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida, Introducción a La Fenomenología*, Paidós, 1997.

LARIVÉE Annie; LEDUC Alexandra. «Le souci de soi dans 'Être et Temps'. L'accentuation radicale d'une tradition antique?», en *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, 100, n. 4, Louvain, 2002. pp. 723-741.

VOLPI, Franco. «È ancora possibile un'etica? Heidegger e la “filosofia pratica”», en *Acta Philosophica*, 2002, vol. 11, n. II, pp. 291-313.

ESTÉBAN ENGUITA, José, Emilio. «En el principio fue el dominio. Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)», en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, n. 2, 2007, pp. 73-79.

STORACE, Erasmo, S.. *Essere e preoccupazione: studio sui concetti di Sorgen, Sein e Wollen in Essere e tempo di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2008.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*, Laterza, 2008.

ESCUADERO, Jesús, A.. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, 2009.

ESCUDERO, Jesús, A.. «Ser y Tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte», en *Revista de Humanidades*, n. 21, 2010, pp. 9-29.

SÁNCHEZ USANOS, David. «Modernidad, crisis y filosofía», en CADAHIA, María Luciana; VELASCO ARIAS, Gonzalo (coords.), *Normalidad de la crisis, crisis de la normalidad*, Katz, 2012, pp. 45-77.

GARCÍA NORRO, Juan José. «El cuidado como el ser del Dasein», en RODRÍGUEZ, Ramón. (Coord.), *Ser y Tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, 2014, pp. 167-196.

ESCUDERO, Jesús, A.. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. vol. 1-2, Herder, 2016.

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. «Introduction», en BINSWANGER, L. *Le Rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, 1954 pp. 9-128 [ahora en : FOUCAULT, Michel. «Introduction», en *Dits et Écrits*, vol. I, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, Gallimard, 1994, § 1, pp. 65-119].

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, 1963 [tr. cast., *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. de Francisca Perujo, Siglo XXI, 2004].

FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», en *Critique*, n. 229, 1966, pp. 523-546 [tr. cast., *El pensamiento del afuera*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Pre-Textos, 1997].

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966 [tr. cast., *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, 1968].

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969 [tr. cast., *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, 2002].

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*, Gallimard, 1970 [tr. cast., *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Tusquets Editores, 1992].

FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogie, l'histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971, pp. 145-172 [tr. cast., «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en *Microfísica del poder*, ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, 2ª ed., pp. 7-29].

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2ª ed., Gallimard, 1972 [tr. cast., *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, 2015, 3ª ed.]

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975 [tr. cast., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. de A. Garzón del Camino, Siglo XXI Editores Argentina, 2002].

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1 - La volonté de savoir*, Gallimard, 1976 [tr. cast., *Historia de la sexualidad 1 – La voluntad de saber*, trad. de J. Almela, Siglo XXI, 2007].

FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault à Goutelas: la redéfinition du 'judiciable'», en *Justice*, n. 115, 1977, pp. 36-39.

FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, intr. y trad. de Miguel Morey, Alianza, 1981.

FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», en *Corps écrit*, n° 5: *L'Autoportrait*, n.2, 1983, pp. 3-23.

FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power», en DREYFUS, Herbert L., RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983, 2ª ed., pp. 208-226 [tr. cast., *El sujeto y el poder*, trad. de Corina de Iturbe, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50/3, pp. 3-20].

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984 [tr. cast., *Historia de la sexualidad 2 – El uso de los placeres*, trad. de M. Soler, Siglo XXI, 1993].

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3: le souci de soi*, Gallimard, 1984 [tr. cast., *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, trad. de T. Segovia, Siglo XXI, 1987].

FOUCAULT, Michel. «On Power», en KRITZMAN, Lawrence, D. (a cargo de), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Routledge, 1988, pp. 96-109.

FOUCAULT, Michel. *Technologies of the Self en Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press, 1988 [tr. cast., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. de Mercedes Allendesalazar, Paidós, 1990].

FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la Critique? Critique et Aufklärung», en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n. 2, 1990, pp. 35-63 [tr. cast.: ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung], trad. de Javier de la Higuera, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n. 11, 1995, pp. 5-26].

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, Gallimard, 1994, 4 vols.

FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*, trad. de Isidro. H. Baquero, Paidós, 1996.

FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de E. Lynch, Gedisa, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, trad. Miguel Morey, Paidós, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, intr., trad. y ed. a cargo de A. Gabilondo, Paidós, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. de Fernando Fuentes Megías, Paidós, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris 2004.

FOUCAULT, Michel. DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. de R. Rius y P. Salvat, Paidós, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie de Kant (Génèse et structure de la Anthropologie de Kant)*, Vrin, 2008 [tr. cast., *Una lecutra de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, 2009].

FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, 2012.

FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*, trad. de H. Pons, Siglo XXI, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai Fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981*, édité par Fabienne Brion, Bernard E. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, 2012 [tr. cast., *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*, trad. de H. Pons, Siglo XXI, 2014].

FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, 2013 [trad. cast., *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, Siglo XXI, 2016].

CURSOS DE MICHEL FOUCAULT EN EL COLLÈGE DE FRANCE

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Œdipe*, Gallimard, 2011 [tr. cast., *Lecciones sobre la voluntad de saber, Curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de El saber de Edipo*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2012].

FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, (1973-1974)*, Gallimard, 2003 [tr. cast., *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France: 1973-1974*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2005].

FOUCAULT, Michel. *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Gallimard 1999 [tr. cast., *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2007].

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard, 1997 [tr. cast., *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2000].

FOUCAULT, Michel., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 412 [vers. orig. francesa: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, 2004].

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard, 2004 [tr. cast., *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2007].

FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Gallimard, 2012 [tr. cast., *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2014].

FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Gallimard, 2014.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, Gallimard, 2001, p. 496 [tr. cast., *Hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*, trad. de Horacio Pons, Akal, 2005, p. 483].

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard, 2008 [tr. cast., *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2010].

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard, 2009 [tr. cast., *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros n. Curso en el College de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2010].

ESTUDIOS SOBRE MICHEL FOUCAULT

DREYFUS, L., Herbert., RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983, 2ª ed..

VEYNE, P., «Le dernier Foucault et sa morale», en *Critique*, n. 471-472, 1986, pp. 935-941 [tr. cast., *El último Foucault y su moral*, trad. de Ana María Escalera, Estudios. Filosofía-Historia-Letras n.9, ITAM, 1987 texto consultable en línea: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html>.

DELEUZE, Gilles. «¿Qué es un dispositivo?», en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, 1990, pp. 155-163.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, tr. cast. de Thomas Kauf, Anagrama, 1992.

SENEILLART, Michel. «Michel Foucault: gouvernementalité et raison d'État», en MANENT, Marcel Gauchet; ROSANVALLON, Pierre (eds.), *Situations de la démocratie*, Seuil-Gallimard, 1993, pp. 276-303.

DELEUZE, G., *Conversaciones 1972–1990*, trad. de José Luis Pardo, Pre-textos, 1995.

DELEUZE, Gilles. «Deseo y placer», en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, trad. por J. Sáez, n. 23, 1995, pp. 12-20.

MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, 1995.

LANCEROS, Patxi. «Michel Foucault: poder y sujeto», en *Anthropos*, n. 31, 1995, pp. 17-34.

LANCEROS, Patxi. *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, 1996.

DREYFUS, Herbert L.. «Being and Power. Heidegger and Foucault», en *International Journal of Philosophical Studies*, 4, 1996, n. 1, pp. 1-16.

HAN, Béatrice. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, J. Millon, 1998.

GABILONDO, Ángel. «La creación de modos de vida», en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, intr., trad. y ed. a cargo de A. Gabilondo, Paidós, 1999, pp. 9-35.

RODRÍGUEZ JARAMILLO, Antonio. «El juego de la libertad en la ética de Michel Foucault», en *Revista de Ciencias Humanas*, vol. 7, n. 25, Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), 2000, pp. 15-22.

GROS, Frédéric. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1982)*, Gallimard, 2001, pp. 487-526 [tr. cast., «Situación del curso», en *Hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*, trad. de Horacio Pons, Akal, 2005, pp. 467-504].

MICIELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología*, Biblos, 2003.

SENEILLART, Michel. «21. Michel Foucault : plèbe, peuple, population», en CHÊNE, Janine. *La tentation populiste au cœur de l'Europe*, La Découverte « Recherches », 2003 p. 301-313.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «Foucault y el retorno de Kant», en *Teorema*, Vol. XXIII/1-3, 2004, pp. 171-179.

DAVIDSON, Arnold, I.. «Présentation de Le gouvernement de soi et des autres», en *M. Foucault, Philosophie. Anthologie*, Gallimard, 2004, pp. 646-664.

TROMBADORI, Duccio. *Colloqui con Foucault*, Castelvechi, 2005.

CHIGNOLA, Sandro. «Prefazione», en *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, Ombre corte, 2006, pp. 7-12.

BERNINI, Lorenzo. «Una libertà senza liberalismo. A proposito dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)», en *Filosofia politica*, n.1, 2006, pp. 129-144.

AGAMBEN, Giorgio. *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, 2007 [tr. cast., *¿Qué es un dispositivo?*, trad. de R. J. Fuentes Rionda, en *Sociológica*, 73, 2011, pp. 249-264].

DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Michel Foucault*, trad. de R. Rius y P. Salvat, Paidós, 2008.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*, LOM Ediciones, 2008.

FONTANA, Alessandro. «Leggere Foucault, oggi», en *Foucault, oggi*, GALZIGNA, Mario; BASSO, Elisabetta (eds.), Feltrinelli, 2008, pp. 29-44.

BERNINI, Lorenzo. *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori, 2008.

GROS, Frédéric. «Situation du cours», en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard, 2009, pp. 313-328 [tr. cast., «Situación del curso», en *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros n. Curso en el College de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 351-366].

CHIGNOLA, Sandro, «Biopotere e governamentalità», en MARCENÒ, Sereno; VACCARO, Salvo (eds.), *Il governo di sé, il governo degli altri*, Duepunti Edizioni, 2010, pp. 89-110.

LORENZINI, Davide. «Foucault, il cinismo e la “vera vita”», en BERNINI, Lorenzo (ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, 2011, pp. 75-100.

BERNINI, Lorenzo. *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2011.

GROS, Frédéric. «Platon et les cyniques chez Foucault», en BERNINI, Lorenzo (ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, 2011, pp. 65-74.

LORENZINI, Davide. «Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità», en *Iride*, vol. XXV (66), Il Mulino, 2012, pp. 391-401.

BROSSAIT, Alain. «Plebe, política y acontecimiento», en *Youkali*, trad. de David J. Domínguez González y Miguel Alhambra Delgado, rev. de Mario Domínguez Sánchez, 13, 2012, pp. 123-130.

CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, 2014.

CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*, Siglo Veintiuno, 2014.

OBRAS DE JAN PATOČKA

PATOČKA, Jan. *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. de J. Daněš e H. Declève, Nihjoff, 1976 [vers. orig. checa: *Přirozený svět jako filosofický problém*, J. Rašín, 1936].

PATOČKA, Jan. *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, trad. de F. Valenzuela, Akal, 1976 [vers. orig. checa, *O smysls dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých*, Mladá fronta, 1969].

PATOČKA, Jan. *Platon et l'Europe*, trad. fr. de E. Abrams, Verdier, 1983 [vers. orig. checa: *Platón a Evropa (1973)*, en *Péče o duši II, Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 2*, ed. I. Chvatík y P. Kouba, Praga, OIKOYMENH, 1999, pp. 149–355].

PATOČKA, Jan. *La crise du sens, tome 1. Comte, Masaryk, Husserl*, trad. fr. de E. Abrams, Ousia, 1985.

PATOČKA, Jan. *La crise du Sens, tome 2: Masaryk et l'action*, trad. fr. de E. Abrams, Ousia, 1986.

PATOČKA, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. de E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, 1988

- «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», trad. fr. de E. Abrams, pp. 3-12 [vers. orig. checa, «K prehistorii vědy opohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života, Koncept přednášky o tělesnosti», en *Tvář II*, Praga, 1965, 10, pp. 1-5].
- «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», trad. fr. de E. Abrams, pp. 50-124 [vers. orig. checa: «Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech» («El mundo natural en la meditación de su autor tras treinta y tres años»), 1970].
- «La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques», trad. fr. de E. Abrams, pp. 127-138 [vers. orig. checa, «O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji», en *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica*, 1964, n. 1, pp. 87-96].
- «Le «point de départ subjective» et le biologie objective de l'homme», trad. fr. de E. Abrams, pp. 155-179 [vers. orig. checa, «'Subjektivní východisko' a objektivní biologie člověka», en *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. I. Chvatík, 1980, II, n. 16].

PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. de A. C. Ibáñez, Edicions 62, 1988 [vers. orig. checa: «Kacířské eseje o filosofii dějin», en *Péče o duši, Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3*, ed. I. Chvatík y P. Kouba, OIKOYMENH, 1999, pp. 11–144].

PATOČKA, Jan. *Qu'est ce-que la phénoménologie ?*, tr. fr. de E. Abrams, Millon, 1988.

PATOČKA, Jan. *L'art et le temps*, trad. fr. de E. Abrams, P.O.L., Paris, 1990.

PATOČKA, Jan. *L'écrivain, son «objet»*, trad. fr. de E. Abrams, P.O.L., 1990.

PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. de E. Abrams, Millon, 1990.

PATOČKA, Jan. «Martin Heidegger, penseur de l'humanité», en *Epokhè* n.2, Million, 1991, pp. 383-386 [vers. orig. checa, *Martin Heidegger - myslitel lidskosti. Improvizovaná úvaha po zprávě o Heideggerově smrti*, en HEIDEGGER, Martin. *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, ed. I. Chvatík, (samizdat), 1978].

PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Edicions 62, 1991.

PATOČKA, Jan. «Qu'est-ce que les tchèques? Petit compte rendu et tentative d'explication», en *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad fr. de E. Abrams, Millon, 1991, pp. 13-113 [vers. orig. alemana : «Was sind die Tschechen», en *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, edición de Klaus Nellen, Petr Pithart y Miloš Pojar, Klett-Cotta, 1992, pp. 29-106].

PATOČKA, Jan. «Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes», en TASSIN, Etienne; RICHIR, Marc (eds.), *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Million, 1992, pp. 7-36. [vers. orig. checa, «K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech», en *Filosofický časopis*, 15, 5, 1967, pp. 585-598].

PATOČKA, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. de E. Abrams, Million, 1992 [vers. orig. checa, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Praga, 1969].

PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. de E. Abrams, Millon, 1995

- «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», en *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. de E. Abrams, pp. 13-27 [vers. orig. alemana, «Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung», manuscrito de 1968].
- «Phénoménologie et ontologie du mouvement», trad. fr. de E. Abrams, pp. 29-52 [vers. orig. checa, «K fenomenologii a ontologii pohybu» (manuscrito 1968-1969), en *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. I. Chvatík, Archivní soubor, 1980, II, n. 11].
- «Leçons sur la corporéité», trad. fr. de E. Abrams, pp. 53-116.
- «Corps, possibilités, monde, champ d'apparition», trad. fr. de E. Abrams, pp. 117-129 [vers. orig. checa, «Tělo, možnosti, svět, pole zjevování» (manuscrito de 1972), en *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. I. Chvatík, 1980, II, n.16].
- «Notes de travail (manuscrit 2E/9)», trad. fr. de E. Abrams, pp. 157-160.
- «Épochè et Réduction» (manuscrito de 1974), trad. fr. de E. Abrams, pp. 163-210.
- «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», trad. fr. de E. Abrams, pp. 211-225 [vers. orig. alemana, «Weltform der Erfahrung und Welterfahrung», manuscrito, 1972: ahora publicado en *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Alber, 1999, pp. 101-115]
- «Notes de travail», trad. fr. de E. Abrams, pp. 245-272.

PATOČKA, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual», trad. de Diego Tatián, en *Nombres. Revista de Filosofía*, VI, n. 8-9, 1996, pp. 175-188 [vers. orig. checa, «Duchovní člověk a intelektuál», en *Péče o duši, Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 3, ed. I. Chvatík y P. Kouba, OIKOYMENH, 1999, pp. 355-371].

PATOČKA, Jan. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, trad. it. de G. Girgenti y M. Cajthalm (edición bilingüe checo-italiano), Bompiani, 2003 [vers. orig. checa: *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*, 1947].

PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*, trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, 2004

- «El mundo natural y la fenomenología», trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, pp. 13-55 [vers. orig. checa, «Přirozený svět a fenomenologie», en *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, ed. I. Chvatík, 1980, I, pp. 1-49].
- «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología ‘asubjetiva’», trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, pp. 113-135 [vers. orig. alemana, «Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer «asubjektiven» Phänomenologie», en *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university XIX-XX*, F14-15, 1971, pp. 11-26].
- «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología ‘asubjetiva’», trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, pp. 93-112 [vers. orig. alemana, «Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‘asubjektiven’ Phänomenologie», en BERLINGER Rudolf; FINK, Eugene (eds.), *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, 2, Klostermann, 1970, pp. 317-334].
- «Epojé y reducción» (1975), trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, pp. 241-250 [vers. orig. alemana, «Epoché und Reduktion», en Bucher

Drüe, Seebohm (eds.), *Bewusst-sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bouvier, Bonn, 1975].

- «¿Qué es la existencia?», trad. cast. de T. Padilla, J. M. Arauso y A. Serrano de Haro, pp. 57-83 [vers. orig. checa: «Co je existence?», en: *Filosofický časopis* 17, n. 5-6, 1969, pp. 682-702].

PATOČKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*. trad. de Juan A. Sánchez, Herder Editorial, 2005 [vers. orig. checa, *Úvod do fenomenologické filosofie*, OIKOYMENH, 2005].

PATOČKA, Jan. *L'Europe après l'Europe*, tr. fr. de E. Abrams, Édition Verdier, 2007.

PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*, trad. de I. Ortega Rodríguez, Sígueme, 2007.

PATOČKA, Jan. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. fr. de E. Abrams, Vrin, 2011 [vers. orig. checa; *Artistotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi* (Aristóteles, sus antecesores y herederos. Un estudio de la historia de la filosofía de Aristóteles a Hegel), Nakl. ČSAV, 1964].

PATOČKA, Jan. «Che cosa possiamo aspettarci da Charta 77?», en *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, trad. it. de F. Tava, Unicopli, 2012, pp. 181-186 [vers. orig. checa, «Co můžeme očekávat od Charty 77?», en *Péče o duši. Sv. 6. Kacířské eseje o filosofii dějin a texty k Chartě 77*, ed. de I. Chvatík y P. Kouba, OIKOYMENH, 1988, pp. 239–244].

ESTUDIOS SOBRE JAN PATOČKA

RICŒUR, Paul. «Prólogo», en *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. de A. C. Ibáñez, Edicions 62, 1988, pp. 7-16.

AA.VV., «Jan Patočka et le soin de l'âme», en *Les Cahiers de Philosophie*, n. 11-12, 1990/1991

- DASTUR, «Patočka et Heidegger. La phénoménologie et la question de l'âme», pp. 66-92.
- PETŘIČEK, Miroslav, «Jan Patočka et l'idée du monde naturel», pp. 104-152.
- LÖWIT, Valérie, «L'histoire et le négatif», pp. 221-234.

JAKOBSON, Roman. «From the curriculum vitae of a Czech philosopher», en *The New Republic*, 176, n. 19, 1977, pp. 26-28.

RICHIR, Marc ; TASSIN, Étienne (eds.), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, 1992

- KEARNEY, Richard, «La question de l'éthique chez Patočka», pp. 203-219.
- NESSLER, Bernard, «Patočka et Fink, leurs relations personnelles», pp. 231-247.

SZAKOLCZAI, Arpád. «Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patočka, and the Care of the Self», en *Social Research*, Vol. 61, n. 2, 1994, pp. 297-323

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús, Miguel. «J. Patočka: el sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad», en *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, vol. 1, 1995, pp. 63-84.

LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra. *Jan Patočka. L'Esprit de la dissidence*, Edition Michalon, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*, trad. cast. de C. de Peretti y P. Vidarte, Paidós, 2000.

FINDLAY, Edward. *Caring for the soul in a postmodern age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, 2002.

SERRANO DE HARO, Agustín, «La idea de la solidaridad de los conmovidos en la obra de Jan Patočka», en VILLAR, Alicia; GARCÍA-BARÓ, Miguel (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, pp. 367-379.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. «El movimiento de la existencia humana, de Jan Patočka», en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, n. 36, 2005, pp. 159-168.

DASTUR, Françoise, «L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka», en *Revue Philosophique de Louvain*, 104, 2006, pp. 1-22.

GARRIDO, Juan Manuel, «Appearing as Such' in Patočka's a-subjective Phenomenology», en *Philosophy Today*, 51, 3, 2007, pp. 121-136.

CRÉPON, Marc, «La guerre continue: Note sur le sens du monde et la pensée de la mort», *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, pp. 395-408.

BARBARAS Renaud. *Le mouvement de l'existence, Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, La Transparence, 2007.

KOUBA, Pavel. «Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence», en BARBARAS, Renaud (ed.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, 2007, pp. 183-204.

TARDIVEL, Emile. «La subjectivité dissidente. Etude sur Patočka», en *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, pp. 435-463.

MERLIER, Philippe. *Patočka. Le soin de l'âme et l'Europe*, L'Harmattan, 2009.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. «Cuerpo y fenomenología 'asubjetiva' en Jan Patočka», en *Investigaciones Fenomenológicas*, 8, 2011, pp. 159-168.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. *Fenomenología, Filosofía de la historia y Política en Jan Patočka*, Universidad Pontificia de Comillas (tesis doctoral), 2011.

TARDIVEL, Emile. *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, 2011

PAPARUSSO, Riccardo. «Ritorno a Talete. Note sulla nozione di Physis in Jan Patočka», en *Fogli Campostrini*, vol. 2, 2012, n. 2, pp. 102-107.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. «Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka», en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4/I, 2013, pp. 247-264.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Ivan. «La indignación y 'el poder de los sin poder'. Retomando el legado de Jan Patočka y Václav Havel», en BELMONTE GARCÍA, Olga (ed.), *De la indignación a la regeneración democrática*, Universidad Pontificia de Comillas, 2014, pp. 177-202.

CROCE, Caterina. *L'ombra di Polemos, i riflessi del Bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, 2014.

OTROS TEXTOS

ABELLÁN, Joaquín. *Estado y nación en Guillermo von Humboldt*, Revista Internacional Estudios Vascos, 48, 1, 2003, pp. 329-344.

ARANZUEQUE SAHUQUILLO, Gabriel. *Cuerpo y texto*, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2012.

ARANZUEQUE SAHUQUILLO, Gabriel; GABILONDO, Ángel. *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*, Gredos, 2015.

ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, trad. de R. Montoro Romero y F. Vallespin Oña, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*, Manantial, 2003.

BUTLER, Judith. *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de M. Antonia Muñoz, Paidós, 2007.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK Slavoj. *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*, Fondo de Cultura Económica, 2003.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, trad. de T. Kauf, Anagrama, 1993.

DELEUZE, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. cast. de J. Vázquez y U. Larraceleta, Paidós, 1989.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, «Le pire moyen de faire l'Europe», en *Le Monde*, 2 de Noviembre de 1977; ahora en DELEUZE, Gilles. *Deux régime de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, 2003, pp. 135-137.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús, Miguel. «¿Es Husserl un fundacionalista? Algunas reflexiones con motivo de un fragmento de *La crisis de las ciencias europeas*», en *Revista Laguna*, vol. 28, 2011, pp. 23-38.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús, Miguel. «¿Son todas las épocas y culturas humanas iguales ante los ojos de Dios? Husserl y el problemas del eurocentrismo», en *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, vol. 14, 2007, pp. 157-169.

ESPOSITO Roberto. *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, 2011.

ESPOSITO Roberto. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, 2007.

ESTÉBAN ENGUITA, José, Emilio. «Praxis, poder, libertad. Hannah Arendt y la determinación de lo político», en *Revista de Occidente*, n. 305, 2006, pp. 69-77.

FINK, Eugene. *La filosofía de Nietzsche*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 1996.

GARCÍA NORRO, Juan José, «¿Ha llegado la hora de desembarazarnos de la dicotomía ‘hecho-valor’?» en MURILLO, Ildfonso (ed.), *La filosofía práctica*, Ediciones Diálogo Filosófico/Publicaciones Claretianas, 2014, pp. 41–50.

GARCÍA NORRO, Juan José. «La respuesta husserliana en las *Investigaciones Lógicas* a la aporía del antropologismo», en *Anales del Seminario de Metafísica*, n. 27, Ed. Universidad Complutense, 1993, pp. 127-135.

GENET, Jean. «Violence et brutalité», en *Le Monde*, 2 de Septiembre de 1977.

HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, 1985 [tr. cast., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, 1989].

HAVEL, Václav. *Disturbing the peace: A Conversation with Karel Hvižd'ala*, trad. inglesa de P. Wilson, Vintage, 1991

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La constitución de Alemania*, trad. de D. Negro Pavón, Aguilar, 1996.

JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, tr. de Manuel García Morente; intr., notas y anexos de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Tecnos, 2001.

KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, J. M. Palacios y M. F. Pérez López, Tecnos, 2011.

KURZ, Robert. «Der Ende der Politik. Thesen zur Krise des warenförmigen Regulationssystems», en *Krisis. Beiträge zur kritik der warengesellschaft*, n. 14, Horlemann, 1994, pp. 75-113

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, 2005.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. cast. de D. Garzón, Edaf, 2000.

PLATÓN, *Diálogos I-II*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Gredos, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo: política y filosofía*, Nueva Visión, 1996.

SÁNCHEZ USANOS, David. «Sobre la violencia. A propósito de Hemingway», en *Thémata: Revista de filosofía*, n. 39, 2007, pp. 399-405.

SIMPLICIO, *Física*, 24.13 (A9), en *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, intr., trad. y notas de A. Bernabé, Alianza, 2008, 3ª ed., p. 56.

VIRNO, Paolo. «Moltitudine e principio di individuazione», en *DeriveApprodi*, vol. X, 21, 2002, pp. 50-54.

VIRNO, Paolo. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, *DeriveApprodi*, 2003.

VON HUMBOLDT, Wilhem. *Los límites de la acción del Estado*, trad. de J. Abellán, Tecnos, 2009.